
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00576119 2

DESCRIPTION DE L'AFRIQUE DU NORD

ENTREPRISE PAR ORDRE DE

M. LE MINISTRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, ANGERS.

HISTOIRE LITTÉRAIRE

DE

L'AFRIQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A L'INVASION ARABE

PAR

PAUL MONCEAUX
DOCTEUR ÈS LETTRES



TOME PREMIER

TERTULLIEN ET LES ORIGINES

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1901



PRÉFACE

Le titre du présent ouvrage en indique assez l'objet. Dans la vaste enquête qui se poursuit depuis vingt ans sur les antiquités de l'Afrique du Nord, et qui restera l'un des titres d'honneur de l'érudition française, il nous a semblé qu'il y avait place pour une *Histoire littéraire*, conçue dans le sens le plus large du mot, qui comprendrait à la fois l'étude critique des documents et l'étude de la littérature proprement dite, considérée dans sa genèse, dans son évolution et dans ses œuvres. — Nous remercions le Ministère de l'Instruction publique et la Commission de l'Afrique du Nord, qui ont bien voulu adopter notre projet et approuver notre plan[1].

Nous laissons ici entièrement de côté la littérature païenne d'Afrique, que d'ailleurs nous avons eu l'occasion d'étudier déjà dans son ensemble et dans son principal représentant[2]. Sans doute, la connaissance des rhéteurs et des poètes païens est fort utile pour la reconstitution du milieu intellectuel, pour l'analyse des influences profanes qu'ont subies les chrétiens ; et nous nous en souviendrons, quand il le faudra. Cependant, malgré les points de contact, mieux vaut séparer deux littératures qui diffèrent entièrement d'esprit et de tendance : une littérature d'imitation, tournée vers le passé, soucieuse seulement de renouveler par l'expression un fonds d'idées

1) Nous devons des remerciements particuliers à M. Salomon Reinach, qui a été le rapporteur très bienveillant de notre ouvrage à la Commission de l'Afrique du Nord, et à M. René Cagnat, qui a suivi de très près l'impression en qualité de commissaire désigné par le Ministère, et qui nous a communiqué nombre d'utiles observations.

2) *Apulée* (Paris, 1888). — *Les Africains*, étude sur la littérature latine d'Afrique. — Les païens (Paris, 1894).

traditionnelles; et une littérature toute d'action, préoccupée toujours du présent ou de l'avenir, pour qui le bien dire n'est encore qu'une forme de l'action. En réalité, la série des auteurs païens du pays, sauf de rares exceptions, ne relève que de l'érudition pure. Au contraire, la série des chrétiens constitue une véritable littérature, logique en son développement, et originale en bien des œuvres; on en suivra d'autant mieux l'évolution, qu'on l'étudiera en elle-même. — Nous ne parlons naturellement que de l'Afrique latine, de la littérature qui a eu son centre à Carthage, et qui de là a rayonné en Proconsulaire, en Numidie, jusque dans les Maurétanies et en Tripolitaine. L'Afrique grecque, Égypte et Cyrénaïque, reste hors de cause; car c'est un monde à part, tout oriental.

Dans quelle mesure cette littérature latine d'Afrique est-elle *africaine*? autrement dit, dans quelle mesure s'y est marquée l'action du pays où elle s'est développée? Question très débattue entre gens du métier, discutée parfois avec une sorte de passion, avec une singulière âpreté, et tranchée de façons très diverses par des critiques d'égale compétence. Nous ne soulèverons point de nouveau cette question. Elle est apparemment insoluble dans l'état présent de nos connaissances linguistiques; elle ne pourra être reprise utilement que le jour où le latin d'Afrique aura été méthodiquement analysé, et comparé systématiquement au latin des autres régions d'Occident. — A vrai dire, la solution du problème n'importe guère ici. Quelle que soit chez nos auteurs la proportion des africanismes, toujours est-il qu'une riche littérature chrétienne s'est développée en Afrique. Cette littérature a duré cinq siècles, depuis les derniers Antonins jusqu'à l'invasion arabe. Elle a produit une foule d'écrivains, dont quelques-uns de premier ordre, un Tertullien, un saint Cyprien, un saint Augustin; et, de génération en génération, l'on y suit une tradition ininterrompue à travers une série d'œuvres très inégales, mais presque toutes caractéristiques, composées dans le pays par des enfants du pays. Donc, l'on peut discuter sur le degré d'originalité de cette littérature, comparée à

celles d'Italie, d'Espagne ou de Gaule. Mais, assurément, l'on ne saurait contester ni l'existence ni l'importance de cette littérature, ni, par conséquent, la légitimité du principe d'une histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.

L'étude des documents historiques, comme on le verra. occupe une assez grande place dans notre ouvrage. En élargissant ainsi notre cadre, nous n'avons pas songé seulement à rendre service aux archéologues et autres érudits, qui ont souvent à citer ces pièces sans pouvoir toujours, au préalable, en contrôler la valeur. Notre intention première était même de nous en tenir aux œuvres proprement littéraires. Mais nous nous sommes vite aperçu qu'on ne pouvait isoler arbitrairement, sans la fausser, une littérature d'action, où l'intervention des documents contemporains est nécessaire pour l'intelligence des œuvres, et où les œuvres les plus littéraires sont encore des documents d'histoire. Traités anonymes, lettres, procès-verbaux, actes des conciles, inscriptions, actes des martyrs, nous n'avons rien omis, puisque de tout cela s'éclaire la littérature. On ne s'étonnera point que dans ces chapitres l'érudition soit ordinairement moins discrète; car tout, ou presque tout, s'y ramène à des questions d'authenticité, d'origine, d'attribution, de date. Cependant, à l'occasion, le lettré le plus délicat y trouve son compte, notamment dans l'admirable série des relations de martyres.

Pour rendre la littérature intelligible, nous avons dû étudier de près, et souvent reconstituer nous-même, l'histoire du christianisme local. Sur l'ancienne Église d'Afrique, il n'existe que des travaux vieillis, ou superficiels, incomplets et inexacts. En réalité, l'on ne peut se fier qu'au témoignage des documents authentiques, textes d'auteurs du pays, procès-verbaux, inscriptions, découvertes archéologiques. Naturellement, nous n'avions pas à écrire ici une histoire de l'Église d'Afrique; mais, en fait, nous devions en réunir, pour notre usage, presque tous les matériaux. Nous devions encadrer l'histoire littéraire dans l'histoire ecclésiastique locale, sans laisser le cadre empiéter sur le tableau. La solution la plus

simple nous a paru être de placer en tête de chaque période littéraire un chapitre franchement historique, où nous marquons les progrès du christianisme dans la région, les épreuves ou les triomphes des Églises, les changements dans l'organisation, dans la discipline ou la hiérarchie. Nous n'avons rien négligé pour que ces chapitres fussent au courant des dernières découvertes de la critique ou de l'archéologie. Rappelons seulement qu'on doit y chercher, non pas les fragments d'une véritable histoire, mais des notes historiques destinées à expliquer une littérature.

Cette littérature, ainsi définie et encadrée, restait à l'observer en elle-même, à en suivre les destinées, à en déterminer l'évolution et la valeur propre. Chose curieuse, à peine quelques coins de ce vaste domaine avaient été explorés jusqu'ici par la critique. Beaucoup d'auteurs africains, surtout ceux des dernières périodes, n'ont jamais été étudiés. Les autres, même les plus grands, même Tertullien et Augustin, n'ont jamais été l'objet d'une enquête *littéraire* approfondie. Non pas qu'on ait méconnu l'intérêt et la portée de leur œuvre; bien au contraire. Mais ils sont redevenus si vivants depuis la Réforme, qu'on a pris ou conservé l'habitude de les mêler aux polémiques. On n'a vu en eux que des docteurs, les témoins d'une ancienne tradition, du dogme ou de la discipline, ou de la civilisation du temps; et l'on a presque toujours oublié de les considérer, plus modestement, comme auteurs. Or, c'est précisément l'*auteur* qui nous intéresse surtout en chacun d'eux. Depuis longtemps, c'est avec cette préoccupation un peu profane, mais nécessaire, que l'on étudie généralement Calvin, Bossuet ou Fénelon; mais c'est une nouveauté que de se placer résolument à ce point de vue pour juger Tertullien, Cyprien, Arnobe, Augustin ou Fulgence. En effet, presque tous les travaux consacrés jusqu'ici aux Pères de l'Église africaine relèvent de la théologie ou de l'histoire, à moins qu'ils ne relèvent exclusivement de la philologie.

Aux philologues contemporains, nous devons beaucoup. D'abord, dans des dissertations de détail ou des ouvrages

d'ensemble comme l'excellent manuel de M. Harnack, ils ont, sinon toujours résolu, du moins posé et discuté une foule de problèmes dont la solution même incomplète éclaire souvent les œuvres originales : questions d'authenticité, d'attribution, de chronologie, de langue, etc. Surtout, ils nous ont rendu le grand service de donner aux études littéraires une base solide par leurs éditions critiques. Le *Corpus* de Vienne, les *Monumenta Germaniae*, ou d'autres collections savantes, nous fournissent un texte, ou très bon, ou suffisant, des ouvrages de Tertullien, de Cyprien et de ses contemporains, de Minucius Felix, d'Arnobe, de Lactance, de saint Optat, de Victor de Vita, de Corippus, de Dracontius, d'une partie de l'œuvre d'Augustin, etc. Pour d'autres écrivains, il n'existe malheureusement que de vieilles éditions, généralement du XVII[e] ou du XVIII[e] siècle, qui ont été souvent bonnes en leur temps, mais qui ne répondent plus aux exigences modernes. En ce cas, nous n'avons pu que choisir le meilleur texte — c'est ordinairement celui qu'a reproduit Migne dans sa *Patrologie latine*; — et nous avons suivi ce texte, tout en regrettant qu'il ne fût pas toujours excellent.

Quant aux théologiens, depuis des siècles, ils ont fouillé en tout sens les œuvres dogmatiques ou polémiques de Tertullien, d'Augustin, de Fulgence et d'autres. A l'occasion, nous avons tiré profit de leurs travaux, au moins des plus récents. Car il est impossible d'étudier sérieusement les grands docteurs, sans parler un peu théologie; et l'on ne saurait parler théologie, sans prendre l'avis des théologiens de profession. Mais nous n'avons touché aux questions de cet ordre qu'avec une grande réserve, dans la mesure où il était indispensable de les indiquer pour pénétrer le sens et la portée d'une doctrine. Surtout, nous avons évité avec soin de nous laisser entraîner par nos guides sur le terrain mouvant des querelles théologiques. Nous n'avons apporté dans ces études qu'un souci scrupuleux de la vérité historique et objective. A observer entre les camps ennemis cette entière impartialité, nous n'avions d'ailleurs que peu de mérite : car nous ne

sommes point de ceux qui cherchent dans les vieux textes des armes pour les batailles modernes.

Deux classes d'historiens ont souvent parlé des Pères de l'Église africaine : historiens de la civilisation, en quête de renseignements sur les sociétés anciennes; historiens de l'Église, en quête d'arguments à l'appui d'une thèse. Nous n'avons eu à suivre sur leur terrain ni les uns ni les autres; car l'objet de notre travail était tout différent.

En somme, tout en tirant profit des recherches antérieures et en rendant pleine justice à chacun, nous avons pu constater que, du point de vue où nous nous placions, la matière était neuve dans presque toutes ses parties. Après avoir consulté historiens, théologiens et philologues, nous nous retrouvions en face des textes et documents originaux. Ces documents et ces textes, nous nous sommes attaché tout simplement à les comprendre, à les expliquer, et à les apprécier. Notre enquête a pris d'elle-même une double forme : elle part de la critique philologique, pour aboutir à la critique littéraire.

Nous avons donné une attention particulière aux questions d'authenticité, de sources et de chronologie, qui sont la base de toute critique sérieuse. Pour les principaux auteurs, avant de commencer l'étude des œuvres, nous avons consacré un chapitre distinct à l'examen de la chronologie. En matière de bibliographie, nous avons cru devoir déblayer un peu le terrain, sans rien sacrifier d'important. Nous ne mentionnons que par exception les ouvrages très anciens; ce qui ne nous empêche pas de citer fréquemment certains grands érudits d'autrefois, comme Tillemont, Ruinart, Mansi ou Morcelli. En revanche, nous donnons aussi complète que possible la bibliographie du dernier demi-siècle, où la place d'honneur appartient à l'érudition allemande. Une notice, en tête des livres ou des chapitres, résume la bibliographie générale, que complètent, au cours du chapitre, des notes de bibliographie spéciale. Ces indications multiples ont d'ailleurs pour objet principal de renseigner le lecteur, et de rendre à chacun ce

qui lui appartient; mais nous avons eu pour principe d'examiner tout par nous-même, de ne croire personne sur parole, de nous placer toujours en face du texte original.

A cette critique philologique s'en tiennent aujourd'hui, surtout en Allemagne, presque tous les historiens des littératures anciennes. Nous n'avons pas cru devoir suivre en cela leur exemple. Il est temps, peut-être, de réintégrer dans ses droits la critique littéraire; quelques-uns des maîtres de l'érudition française, hellénistes ou latinistes, archéologues et historiens de l'art, ont donné récemment le signal de ce retour aux saines traditions françaises, qui savaient concilier la science et le goût. Après tout, l'érudition est un moyen, même dans les études sur l'antiquité; l'objet dernier de toute critique, c'est de comprendre, de pénétrer aussi avant que possible. Le travail de l'érudit reste incomplet, sans portée, donc superficiel, si de tant de science il ne tire point des idées ou des jugements. Non seulement les deux modes de critique ne sont nullement incompatibles; mais tous deux sont également nécessaires pour l'intelligence d'un livre ancien. Si la critique érudite peut seule préparer les matériaux, la critique littéraire peut seule les mettre en œuvre et en valeur. — Dans cet ouvrage longuement préparé et mûri, dont nous commençons la publication, nous croyons nous être mis largement en règle avec l'érudition la plus exigeante. On nous pardonnera donc, et peut-être nous saura-t-on gré, de n'avoir pas borné notre ambition aux nomenclatures, aux discussions de textes et aux catalogues de faits, d'avoir cherché à définir la personnalité, l'œuvre, le style, le génie original d'un Tertullien, d'un saint Cyprien, ou d'un saint Augustin. Nous voudrions, en un mot, que cette histoire littéraire de l'Afrique chrétienne fût en même temps une véritable histoire de la littérature chrétienne d'Afrique.

Paris, 1er *octobre* 1901.

LIVRE PREMIER



LES ORIGINES

CHAPITRE I

LES ORIGINES. — L'EGLISE D'AFRIQUE A LA FIN DU IIe SIÈCLE

I

Apparition du christianisme en Afrique. — Évangélisation du pays. — Origines orientales et origines romaines. — Comment se concilient les deux traditions. — Les colonies juives en Afrique. — Les synagogues et les premières communautés chrétiennes. — Progrès rapides du christianisme.

Nous ne savons rien de précis sur l'évangélisation de l'Afrique[1]. Brusquement, à la fin du IIe siècle, apparaît l'Église de Carthage, entièrement constituée, avec un nombre imposant de fidèles, une hiérarchie presque complète, des cimetières, des lieux de réunion, un culte organisé. A ce moment, le christianisme rayonne déjà dans toute la Proconsulaire et une bonne partie de la Numidie : soixante-dix évêques, originaires de ces deux provinces, se rencontrent dans un concile convoqué par Agrippinus, évêque de Carthage[2]. Sans prendre à la lettre les passages où Tertullien prétend, avec son exagération ordinaire, que les chrétiens remplissaient l'empire[3] et formaient déjà « presque la majorité dans chaque ville »[4], on ne peut douter qu'ils n'aient été dès lors assez nombreux dans l'Afrique romaine. Un fait très caractéristique, c'est que, dès cette époque, la foi nouvelle com-

1) Sur les origines de l'Église d'Afrique, il n'existe que des travaux vieillis ou peu précis : Morcelli, *Africa christiana* (Brixiae, 1816-1817), t. I, p. 9 sqq.; II, p. 41 sqq.; Muenter, *Primordia Ecclesiae Africanae* (Hafniae, 1829); Toulotte, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, t. I (Paris, 1891), p. 6 et suiv.; Schwarze, *Untersuch. ueber die aeussere Entwicklung der afrikanischen Kirche* (Goettingen, 1892); Holme, *The Extinction of the Christian Churches in North Africa* (London, 1898), p. 22 et suiv. — Cf. quelques observations de Mommsen, *Roemische Geschichte*, t. V (*Die Provinzen*, Berlin, 1885), p. 657 et suiv.; Gsell, *Revue africaine*, 1894, p. 196; Babelon, *Carthage* (Paris, 1896), p. 92 et suiv.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 71, 4; 73, 3 (éd. Hartel); saint Augustin, *De unic. baptism. contra Petilian.*, 13, 22 (*Patrol. lat.* de Migne). — Sur l'époque de ce concile d'Agrippinus, voyez plus loin, § 2.

3) Tertullien, *Apolog.*, 37 : « Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, etc.

4) Tertullien, *Ad Scapul.*, 2 : « Tanta hominum multitudo, pars paene major civitatis cujusque... »

mençait à s'infiltrer dans les tribus berbères de Maurétanie et de Gétulie[1]. Évidemment, d'après la configuration même du pays, l'évangélisation des villes et des populations romanisées avait précédé celle des indigènes de l'ouest ou du sud, comme l'évangélisation de Carthage et des cités maritimes avait précédé celle des cités de l'intérieur. On entrevoit donc trois étapes, pour ainsi dire, dans l'histoire des missions chrétiennes d'Afrique, et le temps de Tertullien marque le début de la troisième période : on en peut conclure, sans témérité, que le christianisme était alors implanté depuis longtemps dans le pays.

D'où était-il venu ?

On s'accorde aujourd'hui à rattacher les Églises d'Afrique à celle de Rome ; et l'on a pleinement raison, si l'on veut parler de l'organisation définitive du christianisme africain. Au début du v[e] siècle, le pape Innocent I affirmait que Carthage, comme d'ailleurs toute l'Italie, comme la Gaule et l'Espagne, avait été évangélisée par des missions romaines[2]. Et c'était peut-être déjà l'avis de Tertullien, qui, dans ses ouvrages orthodoxes, était tout près de reconnaître à l'Église apostolique de Rome une autorité supérieure en matière de doctrine[3]. Bien des faits confirment cette tradition. D'abord, le culte persistant de saint Pierre et de saint Paul chez les chrétiens d'Afrique[4]. Puis, les frappantes analogies de la liturgie africaine avec la liturgie romaine[5] ; et, jusque sur les épitaphes, l'emploi des mêmes formules, qui atteste l'existence des mêmes rituels[6]. On doit donc admettre que l'organisation de l'Église de Carthage, et, par suite, des Églises de

1 Tertullien, *Advers. Judaeos*, 7 : « Crediderunt... et ceterae gentes, ut jam Getulorum varietates et Maurorum multi fines » — Cf. Duchesne, *Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain* (*Mélanges de l'École de Rome*, t. XVI (1896) ; *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 283 et suiv.).

2) Innocent I : *Epist.* 25, 2 (Migne) : lettre à l'évêque d'Eugubium en 416.

3) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 36 : « Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. »

4) Saint Pierre et saint Paul figuraient au vieux calendrier de Carthage (*Kalendarium Carthaginense*, III kal. Jul. — Cf. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 618 ; de Rossi et Duchesne, *Martyrol. Hiëronym.*, 1894, p. LXX, dans les *Acta Sanctorum*, novembr., t. II). Il y avait à Carthage une basilique de saint Pierre, où saint Augustin prononça l'un de ses sermons (*Sermon.* 15 (Migne) : habitus in Regione tertia, in *basilica sancti Petri* Carthaginensi). — Des inscriptions relatives au culte de saint Pierre et saint Paul ont été trouvées sur divers points de l'Afrique : par exemple, à Orléansville (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 9714-9716), à Henchir-Magrun et Aïn-Ghorab dans la région de Tebessa (*ibid.*, 10693 : *Memoria domni Petri et Pauli* ; — *ibid.*, 10707 : *Haec Petri Paulique sedes*, etc.), à Tixter (*ibid.*, VIII, *supplem.*, 20600), et, ailleurs (*ibid.*, 17714-17715 ; 17746 ; 18656 ; 21496).

5) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 83 et suiv. (2[e] édition, Paris, 1898).

6) Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine* (Paris, 1890), p. 57-58 ; 108-109.

toute la région, a été calquée sur celle de l'Église de Rome.

Mais l'on n'est pas fondé à en conclure que le christianisme ait été inconnu dans la contrée avant l'arrivée des premiers missionnaires italiens. Carthage, grande cité commerçante, où se rencontraient presque toutes les religions d'Afrique, d'Égypte, de Syrie et de Grèce, fut toujours en relations directes avec l'Orient; et les Juifs y étaient nombreux, ainsi que dans les autres villes de la côte. Il serait bien surprenant qu'aucun voyageur, arrivant de Jérusalem, d'Antioche ou d'Alexandrie, n'y eût annoncé l'Évangile. De fait, il existait dans l'Afrique romaine d'autres traditions sur l'origine du christianisme local; et nous y trouvons quelques indices d'une première prédication venue directement d'Asie.

Bien entendu, l'on ne peut prendre au sérieux les légendes qui attribuaient l'évangélisation primitive de l'Afrique, soit à saint Pierre lui-même et à son disciple saint Crescent[1], qui aurait été le premier évêque de Carthage, soit à Simon le Cananéen et à Jude[2], soit peut-être à saint Marc[3]. D'assez bonne heure paraît avoir commencé en Afrique ce travail inconscient des imaginations populaires qui, dans la Gaule ou l'Espagne du Moyen-Age, allait faire remonter jusqu'aux apôtres ou à leurs disciples immédiats l'origine des principales Églises locales. Il est même évident que, sans l'invasion arabe, ces légendes, nées si vite dans le nord de l'Afrique, s'y seraient bien plus largement épanouies.

On doit donc rejeter sans aucune hésitation ces naïves traditions populaires, enregistrées seulement par des chroniqueurs byzantins ou des anonymes. Mais on ne saurait écarter aussi fa-

1) D'après un récit grec anonyme, saint Pierre aurait visité deux fois l'Afrique, et il aurait fait élire son disciple Crescent, évêque de Carthage : ...τῇ Καρχηδονέων πόλει τῆς 'Αφρικῆς ἐπιβαίνει · ἐν ᾗ τὸν Κρήσκεντα ἐπίσκοπον χειροτονήσας, εἰς Αἴγυπτον ἔρχεται... Ἔπειτα εἰς Αἴγυπτον ἐπιστρέψας, διὰ τῆς 'Αφρικῆς αὖθις εἰς Ῥώμην ὑπέστρεψεν (Anonym. graec., *De SS. Petro et Paulo*, 3, 11. — Cf. *Acta Sanctorum*, jun., t. V, p. 416). Même tradition dans la chronique apocryphe attribuée à Flavius Dexter : « Petrus, ut Christi vicarius, Hispanias adiit... Multis cum comitantibus... Barnaba Judaque. Hinc *ad Africam* et Aegyptum migrat » (*Chron. ad ann.* 50, dans la *Patrologie latine* de Migne). — Tillemont (*Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 525) a dès longtemps fait justice de cette légende, qui avait été prise au sérieux par Baronius (*Annal. eccles.* ad ann. 44, § 38-39).

2) Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, II, 40 : ... τῇ 'Αφρικῇ προσομιλῶν, Μαυριτανίαν τε καὶ ὅσον τῆς Λιβύης ἐστὶ τῷ Εὐαγγελίῳ διαδραμὼν, καὶ πρὸς ἑσπέριον ὠκεανὸν εἰσβαλών. — On lit dans le Martyrologe hiéronymien : « Et in Carthagine... Natal. apostolorum Simonis Cananei et Judae Zelotis. » (*Martyrol. Hieronym.*, V k. Nov. = 28 octobr. — éd. de Rossi et Duchesne, p. 136).

3) Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, II, 43 : ἐπὶ δὲ Τιβερίου Κηρύσσων τῇ Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ, ἔτι δὲ καὶ τῇ Βαρβαρικῇ πάσῃ τὸν Χριστοῦ λόγον εὐαγγελιζόμενος...

cilement d'autres témoignages plus anciens, sérieux ceux-là, et d'ailleurs confirmés par certains faits historiques ou littéraires. Ainsi la correspondance du pape Grégoire le Grand nous apprend que les évêques de Numidie, dans une requête officielle adressée à la cour de Rome, demandaient à conserver toutes leurs vieilles coutumes « qui s'étaient maintenues jusque-là, pendant si longtemps, depuis les premières ordinations faites par saint Pierre, prince des apôtres »[1]. Et les réclamations des évêques numides devaient avoir quelque fondement, puisque le pape fit droit à leur requête[2]. Au milieu du v[e] siècle, Salvien appelle Carthage « une ville chrétienne, une ville ecclésiastique, à qui des apôtres avaient autrefois prêché leurs doctrines »[3]. Enfin, et surtout, il nous paraît impossible de ne pas tenir grand compte des affirmations répétées de saint Augustin. Dans ses polémiques contre les donatistes, il a été amené plusieurs fois à se prononcer nettement sur cette question d'origines. Ses adversaires, pour des raisons de tactique, soutenaient volontiers que l'Afrique avait été l'une des dernières contrées à connaître le Christ. Un de leurs évêques, Petilianus de Cirta, écrivait : « C'est de nous qu'il a été dit : Ceux-là seront les premiers, qui étaient les derniers. En effet, l'Évangile est arrivé tard en Afrique ; aussi n'est-il écrit nulle part, dans les Épîtres des apôtres, que l'Afrique ait reçu la foi »[4]. Saint Augustin répondait que plusieurs nations barbares avaient été évangélisées après l'Afrique, et que « certainement l'Afrique n'était pas la dernière dans l'ordre de la foi »[5]. A la fameuse conférence de Carthage entre les évêques des deux partis, il répliquait au même Petilianus : « Tu me demandes quelle est l'origine de ma communion... Cette prédication a commencé à Jérusalem ; de là, de ce glorieux point de départ, elle s'est répandue, répandant partout l'Église que nous défendons ; d'abord, dans des pays voisins, puis dans des pays lointains ; elle est arrivée aussi en Afrique »[6]. Ailleurs, saint Augustin insiste

1) Saint Grégoire le Grand, *Epist.*, I, 77 (Migne) : « Gregorius universis episcopis Numidiae... Petistis etenim per Hilarum chartularium nostrum a beatae memoriae decessore nostro, ut omnes vobis retro temporum consuetudines servarentur, quas a beati Petri apostolorum principis ordinationum initiis hactenus vetustas longa servavit. »

2) *Ibid.*, I, 77 : « Et nos quidem juxta seriem relationis vestrae, consuetudinem... immotam permanere concedimus, sive de primatibus constituendis caeterisque capitulis. »

3) Salvien, *De gub. Dei*, VII, 18, 79 (éd. Halm) : « in urbe christiana, in urbe ecclesiastica, quam quondam doctrinis suis apostoli instituerant. »

4) Saint Augustin, *De unit. eccles.*, 15, 37 (Migne).

5) *Ibid.* : « unde certum sit Africam in ordine credendi non esse novissimam. » Cf. *Enarr. in Psalm.* XLIX, 3 : « Solam quidem Africam non vocavit (Deus), sed et Africam non separavit... Bene dicimus quia vox Dei deorum et in Africam venit... »

6) « Augustinus episcopus ecclesiae catholicae dixit... Quaeris autem a me unde

encore sur l'origine directement apostolique de l'Église locale[1]. Il nous montre les évêques de Carthage en relations constantes, en commerce de lettres, non seulement avec l'Église de Rome, mais aussi « avec toutes les autres régions, d'où l'Evangile est venu dans l'Afrique elle-même »[2].

De ces derniers mots de saint Augustin se dégage, croyons-nous, la vérité historique. L'origine des Églises africaines n'est pas une, ni même double; elle est multiple. En cela, comme en tout, Carthage relève des divers pays d'Orient aussi bien que de Rome. De là, le rôle important du grec dans la communauté, jusqu'au début du IIIe siècle; de là, ces rédactions grecques des *Actes* des Scillitains, ou de la *Passio* de sainte Perpétue[3]. De là, encore, cet actif échange d'idées et de livres entre l'Afrique et l'Orient : Tertullien est fort au courant de la littérature grecque chrétienne du IIe siècle, et son *Apologétique* est presque aussitôt traduit en grec[4]. L'influence asiatique est visible jusque dans la liturgie africaine. Si cette liturgie était généralement conforme à l'usage romain, elle présentait cependant quelques traits distincts; et justement plusieurs de ces traits se retrouvaient dans les liturgies d'Asie Mineure. Ainsi, dans la procédure relative au baptême des hérétiques, la tradition de Carthage était identique à celle de Cappadoce : nous avons, sur ce point, un document irrécusable, la lettre de Firmilien de Césarée à saint Cyprien[5]. De même, sur la façon de célébrer les *jours de station* (mercredi et vendredi de chaque semaine), la tradition africaine différait de la tradition romaine, et concordait avec la tradition asiatique[6]. — De ces faits, comme des témoignages invoqués plus haut, il semble bien résulter que le christianisme avait été apporté d'Orient en Afrique avant l'intervention des premières missions romaines.

communio mea sumat exordium... Coepit ista praedicatio ab Hierusalem, inde se ab illustrissimo exordio diffudit, diffundens Ecclesiam quam tenemus : primo per vicina, deinde per longinqua, etiam in Africam venit » (*Gesta collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas*, *Cognit.* III, 230. — Cf. Mansi, *Concil.*, t. IV (1760), p. 229).

1) « Ecclesiae filiae Apostolorum, filiae regum sunt... Ecce Roma, ecce Carthago, ecce aliae et aliae civitates filiae regum sunt » (Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* XLIV, 23); — « Genuerunt te Apostoli : ipsi missi sunt, ipsi praedicaverunt, ipsi patres » (*ibid.*, 32).

2) Saint Augustin, *Epist.* 43, 7 (Migne) : « Erat Carthago civitas ampla et illustris... Erat etiam transmarinis vicina regionibus et fama celeberrima nobilis : unde non mediocris utique auctoritatis habebat episcopum, qui posset non curare multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et *caeteris terris, unde Evangelium ad ipsam Africam venit*, per communicatorias litteras esse conjunctum. »

3) Voyez plus loin, *chap.* II, § 3-4.

4) Voyez *livre* II, *chap.* II, § 1.

5) Dans les œuvres de saint Cyprien (*Epist.* 75).

6) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 220 et suiv.

On voit, d'ailleurs, que le rôle de Rome n'en est nullement diminué. Quelques disciples des apôtres, arrivés ou revenus d'Asie, avaient annoncé la bonne nouvelle dans les synagogues de Carthage ou des autres cités maritimes; des communautés chrétiennes s'étaient fondées çà et là. L'Eglise de Rome entreprit plus tard l'évangélisation systématique de la contrée, développa ou organisa le christianisme local; et, par là, elle mérita vraiment d'être considérée comme la mère des Eglises africaines.

Nous venons de parler des synagogues. En effet, dans l'Afrique du Nord comme ailleurs, c'est par les communautés juives que paraît avoir commencé la prédication évangélique. Depuis deux mille ans, les Juifs ont toujours été nombreux dans la région de l'Atlas[1]; ils y sont encore si nombreux aujourd'hui qu'il existe là-bas, surtout en Algérie, une question juive, souvent à l'état aigu. Au temps de la domination romaine, ils y formaient déjà d'importantes colonies, assez remuantes et actives dans leur propagande, si l'on en juge par l'acharnement que Tertullien et saint Cyprien mirent à les combattre. D'ailleurs, nous connaissons plusieurs de ces communautés. Saint Augustin nous parle d'Israélites établis dans la ville d'Oea en Tripolitaine[2]. Des documents épigraphiques attestent l'existence d'une colonie juive à Cirta (Constantine)[3], d'une synagogue à Sitifi (Sétif)[4]. Dans les fouilles de Volubilis, au Maroc, on a découvert récemment une inscription hébraïque qui date des premiers siècles de notre ère, et où est nommée la fille d'un rabbin[5]. Enfin, l'on a dégagé naguère près d'Hammam-Lif, au fond du golfe de Tunis, les ruines d'une vieille synagogue d'époque romaine, avec de beaux pavements en mosaïque et des inscriptions latines dont l'une se rapporte au chef de la communauté[6].

1) Cf. Isaac Bloch, *Inscriptions tumulaires des anciens cimetières israélites d'Alger* (Alger, 1888); Cazes, *Essai sur l'histoire des Israélites de Tunisie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'établissement du protectorat de la France en Tunisie* (Paris, 1888); Lapie, *Les civilisations tunisiennes* (Paris, 1898), p. 52-60; 123-135; 164-170; 220-226; Wahl, *L'Algérie* (2e éd., Paris, 1889), p. 214 et suiv. — Ibn-Khaldoun, l'historien arabe, donne une longue liste de tribus berbères de Tripoli et du Maroc qui observaient les rites du judaïsme (*Histoire des Berbères*, trad. de l'arabe par de Slane, Alger, 1855-1858, p. 208).

2) Saint Augustin, *Epist.* 71, 3, 5 (Migne) : « Factus est tantus tumultus in plebe..., ut cogeretur episcopus (Oea quippe civitas erat) Judaeorum testimonium flagitare. »

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7150; 7155.

4) *Ibid.*, 8499 : « pater sinagogae »; cf. *ibid.*, 8423. — On constate encore l'existence de colonies juives à Auzia (*ibid.*, VIII, *supplem.*, 20760), à Tipasa (*Passio sanctae Salsae*, 3. — Cf. Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, 1894, p. 304), à Caesarea (Gsell, *Cherchel-Tipasa*, Alger, 1896, p. 25).

5) Ph. Berger, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1892, p. 64 et suiv.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12457 : « Sancta sinagoga. — Rustici arcosinagogi... ». — Cf. *C. R. de l'Acad.*

De toutes ces colonies juives d'Afrique, la plus florissante fut probablement celle de Carthage. Elle disposait de ressources considérables, puisqu'elle s'était assuré la possession d'une vaste nécropole, au nord de la ville, à Gamart. On a exploré, ces dernières années, ce vieux cimetière israélite, creusé dans les flancs du Djebel-Khaoui[1]. On y visite aujourd'hui des centaines de caveaux, taillés dans le calcaire, dont l'aspect rappelle celui des tombeaux de Palestine. Ce sont des hypogées rectangulaires, où l'on accède par des escaliers. Les parois en sont percées de niches, profondes comme des fours, où l'on plaçait les corps. Au-dessus des niches, sur le stuc blanc des murs, on a relevé des épitaphes peintes ou gravées, quelques-unes en hébreu, la plupart en latin[2], avec des dessins en relief ou des peintures à sujets symboliques, chandelier à sept branches[3], vignes et vendangeurs, cavaliers, génies ailés, même des bustes où il faut peut-être reconnaître le portrait du mort. La décoration de ces tombes, comme l'étendue de la nécropole, suffit à prouver l'importance de la communauté israélite dans la capitale de l'Afrique. Nous savons d'ailleurs que les Juifs se sentaient forts à Carthage, puisqu'ils donnèrent parfois le signal des émeutes et des persécutions contre les chrétiens[4].

En effet, dès le temps de Tertullien, le judaïsme et le christianisme se traitaient réciproquement en frères ennemis. Mais il n'en était pas ainsi à l'origine. Nous en avons, pour Carthage même, une preuve curieuse : parmi les sépultures juives de Gamart, on rencontre des tombes et des épitaphes de chrétiens[5]. Si l'on consentait à dormir côte à côte le dernier sommeil, c'est donc que l'on avait vécu en bons termes; car deux religions en guerre ne se réconcilient pas autour d'un cercueil. Ce petit fait très caractéristique nous autorise à croire qu'en Afrique les choses se sont passées comme à Rome. La foi nouvelle y a été prêchée d'abord dans les communautés juives. Puis la mésintelligence a éclaté dans les synagogues, en raison peut-être du

des Inscript., 1883, p. 15; *Rev. arch.*, 1883, t. I, p. 157 et suiv.; 1884, t. I, p. 273 et suiv.; *Bulletin des Antiquaires de France*, 1895, p. 150 et suiv.; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui* (Paris, 1897), A, 15-18; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les Monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*, Paris, 1898), p. 152 et suiv.

1) P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, Lyon, 1895. — Cf. de Vogüé, *Rev. arch.*, 1889, t. I, p. 163 et suiv.; Babelon, *Carthage*, 1896, p. 175 et suiv.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14097-14114. — Toutes ces épitaphes sont en latin; mais, sur quelques débris, on a reconnu des caractères hébraïques.

3) *Ibid.*, 14102; 14104.

4) Tertullien, *Apolog.*, 7 et 16; *Ad nation.*, I, 14.

5) P. Delattre, *Gamart ou la nécropole juive de Carthage*, 1895; Babelon, *Carthage*, p. 176-177.

succès des nouveaux-venus. Peu à peu se sont constituées, dans les villes, des communautés distinctes de chrétiens, avec une hiérarchie analogue. Le christianisme a gagné du terrain de proche en proche, s'étendant des cités aux bourgs voisins et aux villages, de la côte vers l'intérieur du pays, atteignant enfin jusqu'aux tribus berbères.

Cette marche en avant a été très rapide, puisque tant d'Églises étaient constituées déjà, en Proconsulaire et en Numidie, au temps de Tertullien. Il n'est pas impossible que le caractère tout particulier des vieilles religions indigènes y soit pour quelque chose. Les dieux africains n'avaient pas une physionomie bien arrêtée ; souvent une divinité locale a été successivement assimilée à plusieurs divinités gréco-romaines. On adorait volontiers ces dieux par couples ou par triades; et, dans chacun de ces groupes, les êtres divins qu'on associait n'étaient, en réalité, que des aspects divers d'un même être [1]. De là, ces innombrables et curieux ex-voto de Carthage à Tanit « face de Baal » [2]. Toutes les religions africaines se fondaient en un panthéisme assez vague, qui n'était pas sans quelque rapport avec le monothéisme des Hébreux. Parfois même, les dévots évitaient de donner un nom à l'être souverain qu'ils invoquaient. Au fond du polythéisme africain, se cachait donc une involontaire profession de foi monothéiste. A l'un des conciles de Carthage que présida saint Cyprien, l'évêque de Tucca, Saturninus, prononça ces paroles remarquables : « Les païens, quoiqu'ils adorent des idoles, reconnaissent pourtant et confessent un Dieu souverain, père et créateur » [3]. Plus tard, un païen, Maxime de Madaura, déclarait à saint Augustin qu'il croyait à « un Dieu unique, Dieu souverain » [4]. Sans doute, on pourrait observer en d'autres pays, chez les païens éclairés, les mêmes tendances au monothéisme ; mais nulle part elles ne semblent avoir été aussi marquées, surtout aussi constantes ni aussi populaires qu'en Afrique. La propagande chrétienne a dû profiter de ces profondes affinités du christianisme avec les religions locales; elle trouvait un secret auxiliaire jusque dans la con-

1) Ph. Berger, *La triade carthaginoise* (dans la *Rev. arch.* de 1884 ; *Stèles d'Hadrumète* (dans la *Gaz. arch.* de 1884); Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie* (Paris, 1895), p. 227 et suiv.

2) *Corpus inscript. semit.*, pars I, cap. XIII (en cours de publication; le second fascicule du t. II a paru en 1899). — Cf. Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit à Carthage*; *Inscription dédicatoire des sanctuaires d'Astarté et de Tanit à Carthage* (dans la *Revue d'assyriologie*, 1898).

3) « Saturninus a Tucca dixit : Gentiles, quamvis idola colant, tamen summum Deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 52).

4) Saint Augustin, *Epist.* 16, 1 (Migne). « Equidem unum esse Deum summum, sine initio... »

science de ses ennemis. On est tenté, du moins, de l'admettre pour expliquer un fait que nous ont révélé des fouilles récentes : la brusque désertion des sanctuaires de Baal, le Saturne africain, vers le milieu du IIIe siècle[1], juste au moment où le christianisme s'étend et s'organise dans tout le pays à la voix de saint Cyprien. Coïncidence très significative, qui paraît annoncer des conversions en masses : si des foules pouvaient passer si facilement au christianisme, c'est donc que leur instinct religieux n'y était point dépaysé. Voilà qui peut-être aussi aide à comprendre les progrès rapides de l'évangélisation au IIe siècle.

II

L'Église de Carthage à la fin du IIe siècle. — Ses cimetières ou *areae*. — Organisation de la communauté. — La « maison de l'Église ». — La hiérarchie. — Les catéchumènes et les pénitents. — Rôle de l'assemblée des fidèles. — Les premiers évêques connus : Agrippinus et Optatus. — La caisse commune. — Les œuvres de charité. — Les agapes. — L'office eucharistique. — Le dimanche et les jours de station. — Les anniversaires de martyrs. — Pâques et la Pentecôte. — Cérémonies du baptême. — Caractère de la liturgie africaine à cette époque. — Polémiques et hérésies. — Les premiers conciles. — Suprématie de l'évêque de Carthage dans toute la contrée.

Il est infiniment probable que la première Église fondée en Afrique a été celle de Carthage. En tout cas, à l'époque où commence pour nous l'histoire positive du christianisme africain, Carthage en est sans contestation le centre et le foyer. Il n'en pouvait être autrement. Pour toute la région de l'Atlas, cette grande ville n'était pas seulement le principal entrepôt des marchandises, des idées et des nouveautés religieuses; elle n'était pas seulement la capitale historique de la contrée, et, depuis Auguste, la capitale officielle : elle en était encore, et surtout, la capitale géographique. Depuis qu'il y a une histoire, c'est autour de Carthage que s'est fixé le destin du nord de l'Afrique. Les Romains avaient eu beau la détruire, la raser et la piétiner; ils ont dû la rétablir. A peine relevée, elle a grandi miraculeusement : au bout de quelques années, elle supplantait Utique; au bout d'un siècle, elle égalait presque Alexandrie et Rome. Si les Vandales et les Byzantins, malgré leur faiblesse réelle, et malgré l'hostilité des indigènes, ont pu se maintenir assez longtemps en Afrique, c'est qu'ils avaient surpris Carthage; et, par Car-

1) Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu* (Paris, 1896), p. 138-139.

thage, ils dominaient le pays. La même nécessité géographique a naguère poussé la France, presque malgré elle, jusqu'à Tunis; et voici que sous nos yeux, par un nouveau miracle, la cité d'Hannibal renaît de ses cendres. Le christianisme a subi en Afrique la loi commune : de Carthage, la forteresse de toutes les superstitions puniques ou romaines, la ville impie de Tanit et de Baal, il a fait, bon gré, mal gré, sa métropole. C'est de là qu'il a rayonné sur tout le pays. C'est donc là qu'il faut étudier dès l'origine la physionomie des Églises africaines. Fort heureusement, pour cette fin du IIe siècle, la communauté de Carthage nous est mieux connue qu'aucune autre chrétienté d'Occident. Nous pouvons nous la représenter assez exactement d'après les œuvres de Tertullien, que complètent sur bien des points les découvertes de l'archéologie contemporaine.

L'Église de Carthage à cette époque, comme celle de Rome, avait tout d'abord les apparences d'une association funéraire. Aux yeux du public, c'est dans ses cimetières que se concentrait la vie extérieure de la communauté. On connaît le cri de guerre des païens du pays, au début des persécutions de Septime Sévère : « *Areae non sint!* Plus de cimetières[1]! » En Afrique, les nécropoles chrétiennes attiraient d'autant plus l'attention, qu'elles n'étaient point souterraines. Les catacombes y sont peu nombreuses, sans doute parce que la nature du sol, généralement trop friable ou trop dur, se prêtait mal à ce genre de sépulture[2]. Les chrétiens de Carthage, tout à fait au début, ont pu être enterrés à côté des Juifs dans les caveaux du Djebel-Khaoui. Mais ils ont eu de bonne heure leurs cimetières distincts, qu'on appelait, comme partout en Afrique, des *champs* de repos (*areae*). Il était formellement interdit d'y ensevelir aucun païen, de même qu'aucun chrétien ne devait être enseveli dans les nécropoles païennes : au milieu du IIIe siècle, saint Cyprien condamnait sévèrement la conduite d'un évêque espagnol, qui avait laissé déposer les corps de ses fils dans le domaine funéraire d'une association profane[3].

Grâce aux fouilles du P. Delattre, on peut déterminer assez exactement aujourd'hui l'emplacement des *areae* de Carthage. Elles étaient situées au nord de Byrsa, le long et en dehors d'un vieux mur d'enceinte qui séparait de la ville proprement dite le

1) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.

2) On n'a signalé jusqu'ici en Afrique que deux ou trois catacombes : à Sullecthum (*Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 216; 1889, p. 107; 1895, p. 371); près de Khenchela (*Recueil de Constantine*, 1898, p. 362 et suiv.); et peut-être à Kherbet-bou-Addoufen, entre Sétif et Zana (Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris, 1893, p. 181).

3) Saint Cyprien, *Epist.* 67, 6.

faubourg de Megara. Elles s'étendaient de l'ouest à l'est, depuis le village actuel de la Malga jusqu'aux environs de Bordj-Djedid. Dans cette large bande de terrain, on a trouvé par milliers les fragments d'épitaphes chrétiennes[1]. En général, les tombes sont d'autant plus anciennes, qu'on se rapproche davantage de l'ouest. Les *areae* primitives étaient voisines des grandes citernes de la Malga. C'est dans cette région, non loin de l'amphithéâtre, qu'on a cru reconnaître l'emplacement des tombeaux des martyrs Scillitains[2]. Sainte Perpétue et sainte Félicité paraissent avoir été ensevelies plus à l'est[3]. Quant à saint Cyprien, nous savons par un document presque officiel qu'il fut enterré « dans les *areae* du procurateur Macrobius Candidianus, situées rue des Mappales, à côté des Piscines »[4]. D'après ce texte, il est très vraisemblable que le procurateur Macrobius Candidianus, un riche converti, avait cédé à la communauté des terrains dépendant de sa villa, et que, dans ces terrains, à l'est des grandes citernes, fut établi le principal cimetière chrétien de Carthage au IIIe siècle. Grâce à la présence de ces sépultures de martyrs, cette région resta la plus sainte de la nécropole. Les tombes s'y pressaient autour des précieuses reliques; et c'était le rêve des dévots d'y dormir leur dernier sommeil. Au temps de Dioclétien, une dame du nom de Pompeiana fit transporter de Theveste à Carthage le corps du martyr Maximilien, pour le déposer près du tombeau de saint Cyprien; elle-même étant morte quelques jours après, on l'ensevelit à son tour au même endroit[5]. Peu à peu, des chapelles funéraires, plus tard même des basiliques s'élevèrent sur les tombes des martyrs.

Mais ces importantes constructions datent, au plus tôt, de la fin du IIIe siècle. On n'avait pas attendu jusque-là pour aménager dans les cimetières des lieux de réunion, à l'abri des regards indiscrets. Les *areae* de Carthage ont été trop souvent transformées

1) P. Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, Paris, 1891; Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage* (Alger, 1881), p. 46 et suiv.; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, p. 1347 sqq.

2) P. Delattre, *Cosmos* du 27 février 1894.

3) Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 52; P. Delattre, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1886, p. 220 et suiv.; *Cosmos* du 14 janvier 1888; du 19 mars 1892; du 27 janvier et du 3 février 1894.

4) *Acta proconsularia Cypriani*, 5 : « ad areas Macrobii Candidiani procuratoris, quae sunt in via Mappaliensi juxta piscinas, cum voto et triumpho magno deductum est. » — Sur l'emplacement probable de cette villa, cf. l'article du P. Delattre, dans le *Cosmos* du 7 décembre 1889.

5) *Acta Maximiliani martyris*, 3 (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 301) : « Et Pompeiana matrona corpus ejus de judice eruit, et imposito in dormitorio suo perduxit ad Carthaginem, et sub monticulo juxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit; et ita post XIII diem eadem matrona discessit, et illic posita est. »

et trop ravagées, pour qu'il soit possible d'y retrouver directement ces dispositions primitives. Mais nous pouvons nous les figurer d'après quelques textes, ou encore d'après le curieux cimetière qui a été découvert à Caesarea (Cherchel), et qui paraît remonter au temps des persécutions de Septime Sévère[1]. Les vieilles *areae* d'Afrique comprenaient deux parties distinctes : un champ (*hortus*), de deux hectares à Cherchel, destiné à la sépulture du commun des fidèles; au milieu de l'*hortus*, une enceinte fermée de murs (*area muro cincta*, ou *area martyrum*, ou *casa major*). Cette enceinte, qui avait à Cherchel trente mètres de long sur quinze de large, ne communiquait avec l'*hortus* que par une seule porte, et les murailles étaient assez hautes pour arrêter tous les regards. C'était un véritable sanctuaire. Au centre se dressait une *cella* voûtée, construite au-dessus de la pierre funéraire en forme de table qui recouvrait la tombe d'un martyr (*mensa*)[2]. La communauté pouvait donc, au besoin, tenir ses réunions dans cet enclos, même y célébrer le saint sacrifice : la *mensa* servait d'autel, le clergé se plaçait sous la voûte, dans une sorte d'abside, et les fidèles se tenaient debout tout autour. On y était si bien isolé des profanes qu'un jour, à Cirta, comme on procédait à l'élection d'un nouvel évêque, la populace imagina d'enfermer les opposants dans l'*area martyrum*[3]. Ainsi devaient être aménagées à Carthage les nécropoles qui entouraient le tombeau des Scillitains ou la *mensa Cypriani*[4]. Peut-être même y pourrait-on reconnaître encore quelques traces d'une

1) Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 42 et suiv. — L'*area* de Cherchel était située à l'ouest de la ville, près de la voie qui conduisait à Cartennae (Tenez), dans le voisinage de plusieurs domaines funéraires appartenant à des associations païennes. Les fouilles faites en cet endroit ont malheureusement été conduites sans méthode ; et l'interprétation des découvertes a paru un peu suspecte à de bons juges. On ne saurait aujourd'hui contrôler l'exactitude des descriptions du cardinal Lavigerie ; car le terrain a été bouleversé. Notons pourtant que les données recueillies dans les fouilles s'accordent bien avec ce que nous savons d'autre part sur les *areae* africaines. Cf. Gsell, *Cherchel-Tipasa*, p. 67 et suiv.

2) Une inscription de Cherchel se rapporte à la construction de cette cella : « *Aream* a(d) sepulchra cultor Verbi contulit et *cellam* struxit suis cunctis sumptibus, Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam... » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 9585).

3) « Cives in *area martyrum* fuerunt inclusi... » ; et plus loin : « Populus Dei... in *casa majore* fuit inclusus » (*Gesta apud Zenophilum*, s. f., à la suite de l'ouvrage de saint Optat : éd. Ziwsa, 1893, t. XXVI du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 194).

4) Nous savons qu'à la fin du IVe siècle, les fidèles se réunissaient souvent autour de la *mensa Cypriani*. Saint Augustin y prononça plusieurs de ses sermons : *Sermon.* 13 (Migne) : « Habitus *ad mensam sancti Cypriani*, VI kal. Jun. » Cf. *Enarr. in Psalm.* LXXX, 4 : « Hoc est quod vos et *ad illam mensam beati martyris* exhortati sumus » ; *ibid.*, 23 : « Sed quoniam perendino die, id est, quarta sabbati, non possumus *ad mensam Cypriani convenire*, quia festivitas est sanctorum martyrum, crastino *ad ipsam mensam conveniamus.* » Cette *mensa* ne couvrait pas le tombeau de saint Cyprien ; elle était située à l'*Ager Sexti*, lieu du martyre.

area de cette première période. En effet, le grand *atrium* annexé à la basilique *Damous-el-Karita* se compose de deux parties[1] : un enclos demi-circulaire, à ciel ouvert, entouré de portiques, et un *trichorum* où chacune des absides renfermait une *mensa* de martyr. Avec d'autres dispositions, ce sont presque les mêmes éléments qu'au cimetière de Cherchel. Évidemment, cet *atrium* de Carthage a été reconstruit au moment où l'on éleva la basilique ; mais, selon toute apparence, pour ne point toucher aux tombes des martyrs, on y a reproduit le plan de l'*area* primitive[2]. On peut aussi se faire quelque idée de la décoration de ces vieux cimetières. Sur les stèles qui en proviennent, autour de l'épitaphe et de la formule *In pace*, figurent divers symboles : la colombe, ou la croix, ou le monogramme du Christ, ou l'ancre et le vase[3]. Sainte Perpétue, dans le récit des visions qui précédèrent son martyre, nous décrit le jardin du paradis, le Bon Pasteur, le vase rempli de lait, image de l'Eucharistie[4]. Or tout cela, ce sont les sujets ordinaires aux plus vieilles peintures des Catacombes. Il n'est pas téméraire d'en conclure que sur ce point, comme sur tant d'autres, l'Église d'Afrique avait hérité des traditions romaines, et que ces symboles ou ces scènes étaient aussi à Carthage le principal élément de la décoration des *areae*.

Par leur aménagement intérieur, ces nécropoles chrétiennes se prêtaient donc fort bien aux pieuses réunions des fidèles, même aux nécessités du culte. Mais, extérieurement, elles ne se distinguaient pas des nécropoles païennes. L'*area* de Cherchel était entourée de cimetières analogues qui appartenaient à des collèges profanes, et qui renfermaient également une *schola* pour les assemblées ou les banquets des membres du collège. Par tout ce côté de son organisation, l'Église de Carthage était parfaitement en règle avec la loi. Les clubs funéraires étaient depuis longtemps autorisés à Rome ; par un rescrit de Septime Sévère, ils furent aussi autorisés formellement dans les provinces, où ils se multiplièrent aussitôt[5]. C'est comme association funéraire que

1) P. Delattre, *La basilique de Damous-el-Karita* (Constantine, 1892) ; *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1886, p. 220 et suiv. — Cf. Babelon, *Carthage*, p. 167 et suiv. — D'après l'opinion courante, cette grande basilique de *Damous-el-Karita* serait la basilique de Sainte-Perpétue. Pourtant, l'identification reste incertaine. Cf. Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, 1900, p. 120.

2) On a trouvé de très nombreuses tombes ou épitaphes, dont quelques-unes fort anciennes, autour de *Damous-el-Karita*, et même près des murs de l'*atrium*.

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, p. 1285 ; p. 1347 sqq. — Cf. Lavigerie, *De l'utilité*, etc., p. 47 ; P. Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, 1891.

4) *Passio Perpetuae*, 4. — Cf. *ibid.*, 3 et 11-12.

5) *Digest.*, XLVII, 22, 1 (éd. Th. Mommsen) : « Marcianus libro tertio Institu-

l'Église de Carthage pouvait légalement tenir ses assemblées, percevoir les cotisations de ses membres, posséder ses cimetières, des propriétés, et une caisse commune.

Sous ces apparences et cette fiction légale se cachait quelque chose de très différent et de très nouveau : une religion fatalement illégale et dangereuse suivant les préjugés de l'époque[1], parce qu'elle refusait de se fondre avec les autres dans la religion de l'État. A Carthage, comme ailleurs, la communauté chrétienne formait dès lors un monde à part. En dehors de ses cimetières, elle avait dans la ville même au moins un lieu de réunion, que Tertullien désigne sous le nom d'église (*ecclesia*)[2] ; il nous parle de pécheurs à qui l'on interdisait non seulement le seuil (*limen*) de la salle où s'assemblaient les fidèles, mais encore les dépendances de cette salle, « toute la maison de l'Église »[3]. Cette maison, c'était sans doute, tout simplement, la maison où demeurait l'évêque, et où se concentrait toute l'administration de la communauté. Pendant un siècle encore, les chrétiens n'auront pas de temple véritable : mais ils avaient des salles spécialement réservées aux réunions; et il n'est pas impossible que, soit dans le *tablinum*, soit dans l'*oecus* du péristyle, on y eût aménagé déjà une abside pour le clergé[4]. Tertullien nous affirme d'ailleurs que les chrétiens de Carthage ne se cachaient point pour entrer dans leur maison commune : « Notre vie est bien connue, dit-il aux païens; vous connaissez les jours de nos assemblées; aussi l'on nous assiège, on nous surprend, on nous arrête au milieu de ces prétendues réunions secrètes »[5]. Pour démontrer qu'il ne se passait dans cette maison rien de mysté-

tionum... Sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu hujusmodi illicitum collegium coeat. Quod non tantum in Urbe, sed et in Italia et in provinciis locum habere divus quoque Severus rescripsit. »

1) « Sed religionis causa coire non prohibentur, dum tamen per hoc non fiat contra senatusconsultum, quo illicita collegia arceantur » (*Digest.*, XLVII, 22, 1).

2) Tertullien, *De virgin. vel.*, 13 : « certe in *ecclesia* virginitatem suam abscondant, quam extra *ecclesiam* celant... ; aut constanter audeant et in vicis virgines videri, sicut audent in *ecclesiis*... Quo ergo foris quidem bonum suum abstrudunt, in *ecclesia* vero provulgant ? »

3) Id., *De pudicit.*, 4 : « non modo limine, verum *omni ecclesiae tecto* submovemus. »

4) Tertullien, *De exhort. castit.*, 7 : « Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas, et honor per *ordinis consessum* sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est *consessus*... » Cf. saint Cyprien, *Epist.* 40 : « in *consessus* nostri honore » ; 59, 18 : « in cleri nostri sacrum venerandumque *consessum* ». — Des passages de Tertullien semblent indiquer qu'il y avait déjà un autel : « inter psalmos et hymnos deducere ad Dei *altare* debemus » (*De oratione*, 28); — « ne prius ascendamus ad *altare* Dei » (*ibid.*, 11); — « si et ad *aram* Dei steteris » (*ibid.*, 19).

5) Tertullien, *Ad nation.*, I 7.

rieux, Tertullien racontait volontiers ce qu'on y faisait : et cela nous permet aujourd'hui d'y pénétrer avec lui.

L'Église de Carthage avait, dès la fin du IIe siècle, une hiérarchie presque complète : un évêque (*episcopus*), des prêtres (*presbyteri*) qui formaient avec lui le conseil des anciens, des diacres (*diaconi*) chargés des soins matériels et des fonctions inférieures du culte[1], des lecteurs (*lectores*) qui avaient la garde des Livres saints[2]. Tertullien distingue nettement les trois premiers degrés de la hiérarchie : « Le droit de baptiser, dit-il, appartient au pontife souverain, qui est l'évêque; puis aux prêtres et aux diacres, mais avec l'autorisation de l'évêque, à cause de la discipline ecclésiastique, qui seule peut assurer la paix. D'ailleurs ce droit appartient aussi aux laïques[3]... » A côté des ministres du culte[4], il faut mentionner encore plusieurs groupes de fidèles, auxquels on accordait une considération et même une autorité particulière : les confesseurs (*confessores*)[5], tous ceux qui avaient souffert pour la foi ; les veuves (*viduae*)[6] et les vierges (*virgines*)[7], qui remplissaient quelques fonctions liturgiques, prenaient une part active aux œuvres de charité, et formaient une espèce d'ordre de diaconesses[8]. Généralement les clercs s'imposaient une tenue plus grave et diverses austérités; mais ils n'étaient soumis à aucune règle particulière, si ce n'est qu'il leur était interdit de se marier deux fois[9]; et aucun signe extérieur ne les distinguait du reste des fidèles, ni des païens.

Même parmi les laïques (*laici*), il y avait plusieurs catégories. Seuls, les chrétiens baptisés (*fideles*)[10], et en paix avec la communauté, pouvaient assister à toutes les cérémonies et jouer un

1) Tertullien, *De baptism.*, 17 : « summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi »; — *Passio Perpetuae*, 3 : « Tertius et Pomponius benedicti diacones »; *ibid.*, 13 : « Optatum episcopum... et Aspasium presbyterum. »

2) Les *lecteurs* sont mentionnés une fois par Tertullien (*De praescript. haeretic.*, 41), et très souvent par saint Cyprien (*Epist.* 29; 38, 2; 39, 5; etc.).

3) Tertullien, *De baptism.*, 17.

4) Le clergé formait déjà dans la communauté une classse à part, un *ordre* sacerdotal : « ordo sacerdotalis » (Tertullien, *De exhort. castit.*, 7); « ordo ecclesiasticus » (*ibid.*, et *De idolol.*, 7); « ordo ecclesiae » (id., *De monogam.*, 11); ou simplement « ordo » (id., *De exhort. castit.*, 7 : « Differentiam inter *ordinem* et plebem constituit ecclesiae auctoritas »). — Tertullien mentionne l'ordination, *ordinatio* (*De praescript. haeretic.*, 41).

5) Tertullien, *De coron.*, 2 : « Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores. »

6) Id., *De monogam.*, 11; *Ad uxor.*, I, 4; 8.

7) Id., *De virgin. vel.*, 1 sqq.; *De resurr. carn.*, 61.

8) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 329-330; 404-406.

9) Tertullien, *De exhort. castit.*, 7 sqq.

10) Le mot *fidelis* désigne toujours le chrétien *baptisé*. C'est ce que montre bien un passage de Tertullien (*De praescript. haeretic.*, 41 : quis catechumenus, quis fidelis). Tel est toujours le sens du mot *fidelis* dans les épitaphes. Cf. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 87.

rôle actif dans l'Église. Les catéchumènes (*catechumeni*[1], *audientes*)[2], c'est-à-dire tous ceux qui aspiraient au baptême et s'y préparaient par un noviciat[3], n'étaient admis qu'à la première partie de l'office; on les congédiait avant l'offertoire. Les pénitents (*paenitentes*), c'est-à-dire les pécheurs qui avaient été exclus de la communauté pour adultère, homicide ou idolâtrie, et qui sollicitaient leur réintégration, étaient assimilés aux catéchumènes[4]. Ils pouvaient obtenir leur pardon, mais une seule fois[5]. Quand ils avaient fait agréer leur demande d'admission, ils devaient se soumettre à un nouveau noviciat[6]. La réconciliation des pénitents avait lieu à Pâques dans une réunion solennelle. La cérémonie comprenait trois actes : une prière des pénitents, un appel à l'intercession des fidèles, une prière adressée au nom de tous par l'évêque. Tertullien nous a décrit la scène dans un curieux passage où il raille l'indulgence du pape Calliste : « Tu fais entrer dans l'église l'adultère pénitent. Il vient supplier l'assemblée des fidèles. Le voilà vêtu d'un cilice et couvert de cendres, dans une tenue lugubre, propre à épouvanter. Il se prosterne devant tous, devant les veuves et les prêtres, il saisit la frange de leurs vêtements, embrasse la trace de leurs pas, les prend par les genoux. Cependant tu harangues le peuple, pour exciter la pitié de tous sur le destin lamentable du suppliant[7]. »

Sauf les pénitents et les catéchumènes, tous les laïques participaient au gouvernement de l'Église. On leur soumettait les affaires importantes. L'assemblée générale des fidèles intervenait surtout aux jours d'élection. Elle conserva longtemps, en Afrique, le privilège de choisir tous les clercs, même l'évêque[8]. S'il s'agissait de nommer des prêtres, des diacres ou des ministres inférieurs, l'évêque n'avait guère que le droit d'investiture. S'il s'agissait de désigner l'évêque, l'usage s'introduisit de bonne heure de consulter aussi les évêques des villes voisines[9]. Saint Cyprien reconnaît encore formellement au peuple le droit d'intervenir dans l'administration de l'Église, dans l'élection de son évêque, et, en cas d'indignité, dans sa déposition[10]. Au milieu du

1) Tertullien, *De coron.*, 2; *De praescript. haeretic.*, 41.

2) Id., *De paenitent.*, 6. — Tertullien emploie aussi en ce sens le mot *auditores* (*ibid.*).

3) « auditorum *tirocinia* » (*ibid.*).

4) Tertullien, *De paenitent.*, 7 sqq.

5) *Ibid.*, 7.

6) *Ibid.*, 9.

7) Tertullien, *De pudicit.*, 13. — Les traits essentiels de ces rites se sont conservés longtemps en Espagne. Au VIe siècle, on y célébrait encore, le vendredi saint, la cérémonie de l'*Indulgence*, que nous décrit le missel mozarabique. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 429-430.

8) Saint Cyprien, *Epist.* 17, 1-3; 67, 3-5.

9) *Ibid.*, 56, 1 : 67, 5.

10) *Ibid.*, 67, 3.

IIIe siècle, les laïques assistaient parfois même aux conciles[1]. Cette intervention constante de l'assemblée des fidèles paraît avoir causé dès l'origine quelques embarras aux chefs de la communauté. « Les laïques surtout, dit Tertullien, doivent s'imposer la discipline du respect et de la docilité, ne pas empiéter sur les attributions de leurs supérieurs, ne pas usurper des fonctions qui appartiennent à l'évêque. La rivalité avec l'épiscopat est la mère des schismes[2]. » Il est difficile de ne pas voir dans ce conseil une allusion à de récents conflits de pouvoirs.

A la tête de la communauté était l'évêque. On lui donna longtemps à Carthage le titre de *papas* ou *papa*[3], que portait encore saint Cyprien[4]. Nous ne savons absolument rien sur les origines de l'épiscopat en Afrique. Le diacre Pontius, qui écrivait au milieu du IIIe siècle, laisse entendre que l'on comptait dès cette époque toute une série d'évêques de Carthage[5]; il n'y aurait à cela rien de surprenant, étant donné l'importance et l'organisation très complète de cette Église dès le règne de Septime Sévère. Quelque découverte épigraphique pourrait seule nous renseigner là-dessus. Pour le moment, l'histoire de cet épiscopat ne remonte pas au-delà du temps de Tertullien. Nous connaissons deux évêques de Carthage qui furent ses contemporains : Agrippinus et Optatus. Ce dernier appartient sûrement aux premières années du IIIe siècle, puisqu'il est mentionné dans la *Passio* de sainte Perpétue[6]. Mais on n'est pas d'accord sur l'époque où vécut Agrippinus. On le considérait naguère comme le plus ancien évêque connu de Carthage. De nos jours, plusieurs savants ont voulu faire de lui le successeur ou l'un des successeurs d'Optatus[7]. Cette hypothèse ne repose que sur une fausse interprétation d'un passage de Tertullien[8]. Et elle s'accorde mal avec

1) Saint Cyprien, *Epist.* 19, 2.

2) Tertullien, *De baptism.*, 17.

3) *Passio Perpetuae*, 13 : « Non tu es *Papa* noster?... »

4) Saint Cyprien, *Epist.* 8, 1 ; 30, 1 et 8 ; 31, 1; 36, 1. — Même le proconsul Galerius Maximus donne ce titre à saint Cyprien (*Acta proconsularia Cypriani*, 3 : « Tu *papam* te sacrilegae mentis hominibus praebuisti ? ») — Tertullien donne le même titre à l'évêque de Rome : « bonus pastor et benedictus *papa* » (*De pudicit.*, 13).

5) Pontius, *Vita Cypriani*, 19.

6) *Passio Perpetuae*, 13.

7) Harnack, *Gesch. der altchrist. Litt.*, I (1893), p. 687 sq.; C. Schmidt, *Götting. gel. Anzeig.*, 1893, p. 240. — D'autres, au contraire, recu。leraient volontiers l'épiscopat d'Agrippinus jusqu'à la fin du Ier siècle (Toulotte, *Géog. de l'Afrique chrét.*, I, *Proconsulaire* (1891), p. 13).

8) Tertullien, *De jejun.*, 13 : « Aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis *concilia ex universis ecclesiis*, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio *totius nominis Christiani* magna veneratione celebratur. » — On a voulu conclure de ce texte qu'au moment où Tertullien écrivait son traité *De jejunio* (après 213), les réunions d'évêques étaient encore inconnues en Afrique, et que par suite il fallait placer après cette date les synodes et l'épiscopat d'Agrippinus. A notre avis, et d'après les mots soulignés dans le texte, Tertullien entendait parler seulement des grands conciles où se rencon-

d'autres témoignages : saint Cyprien nous parle d'un *très ancien concile* présidé par Agrippinus[1]. Il est donc plus naturel d'admettre que cet évêque fut le prédécesseur d'Optatus et gouverna l'Église de Carthage vers la fin du IIe siècle.

L'évêque, assisté de son clergé, remplissait une double fonction: il administrait la communauté, et il présidait au culte.

« Nous formons une corporation, dit Tertullien; nous avons pour lien la religion, l'unité de la discipline, une même espérance. Nous nous assemblons pour invoquer Dieu, pour lui faire violence, en quelque sorte, par nos prières[2]. » Mais les chrétiens de Carthage s'assemblaient aussi pour régler, tout simplement, les affaires de leur corporation. Ils avaient une caisse commune (*arca*), alimentée par les cotisations mensuelles des fidèles[3]. Payait d'ailleurs qui pouvait : « Chacun verse une petite somme d'argent à un certain jour du mois, ou quand il le veut, et encore s'il le veut, et s'il le peut. Car personne n'est contraint; chacun contribue librement. Ce sont pour ainsi dire les dépôts de la piété[4]. » Les fidèles apportaient aussi des dons en nature, une espèce de dîme volontaire. Sur ces offrandes et sur les revenus de la communauté, on prélevait d'abord ce qui était nécessaire pour l'entretien du clergé : chacun recevait une portion, et sans doute aussi une somme d'argent, en rapport avec son rang hiérarchique[5]. On consacrait le surplus aux œuvres charitables : nourriture aux indigents et frais d'inhumation, subsistance des orphelins et des vieillards, secours aux naufragés, et, en temps de persécution, aux prisonniers, aux exilés, aux confesseurs condamnés dans les mines à un travail de forçat[6]. La communauté de Carthage venait même quelquefois en aide aux communautés de l'intérieur du pays dont les ressources n'étaient pas suffisantes pour nourrir et habiller leurs pauvres[7]. « Ce qui nous

traient les évêques de toute une région. On n'a pas le droit d'en conclure qu'il n'y a pas eu antérieurement des conciles ou synodes africains. Le texte de Tertullien ne fournit donc aucune indication sur le temps où vécut Agrippinus.

1) Saint Cyprien, *Epist.* 73, 3 : « quando *anni sint jam multi et longa aetas* ex quo sub Agrippino... » — Cf. *Epist.* 1, 1 : « cum *jampridem* in concilio episcoporum statutum sit... »

2) Tertullien, *Apolog.*, 39.

3) « arcae genus est... Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt » (*ibid.*).

4) *Ibid.*

5) Tertullien, *De jejun.*, 17. — Cf. saint Cyprien, *Epist.* 34, 4; 39, 5 : « sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur. »

6) Tertullien, *Apolog.*, 39; *Ad martyr.*, 1; *Passio Perpetuae*, 3 et 16. — Certaines communautés africaines paraissent avoir été assez riches dès le temps de Septime Sévère. Nous savons que plusieurs églises évitèrent la persécution en soudoyant des soldats et des policiers (Tertullien, *De fug. in persec.*, 13).

7) Saint Cyprien, *Epist.* 2, 2.

rend frères, dit Tertullien aux païens, ce sont ces mêmes biens qui chez vous divisent presque toujours les frères. N'ayant tous qu'un cœur et qu'une âme, nous n'hésitons point à partager notre fortune. Tout est en commun chez nous, sauf nos femmes[1]. » La charité et la solidarité faisaient alors du christianisme une vaste société de secours mutuels.

Telle était aussi à cette époque, dans l'Église de Carthage, la principale raison d'être des *agapes*. Tertullien nous décrit en détail ces repas communs : « Le nom même de nos banquets vous en explique le motif. Ce nom signifie *charité* en grec. Quoi qu'ils puissent coûter, c'est un gain que ces dépenses faites au nom de la piété; car, par ces festins, nous soulageons tous nos pauvres... Donc, la raison d'être de nos banquets est honorable; d'après la raison d'être de cette institution, jugez de ce qui s'y passe. Comme la religion y préside, on n'y admet rien de bas ni aucun excès. Avant de se mettre à table, on commence par prier Dieu. On mange suivant sa faim, on boit autant qu'il est utile à des gens chastes. On se rassasie en se souvenant que cette même nuit on doit adorer Dieu; on cause en songeant que Dieu écoute. Une fois qu'on s'est lavé les mains et qu'on a apporté les lumières, tous ceux qu'inspirent les Saintes Écritures ou leur propre génie, sont invités à chanter tout haut les louanges de Dieu : on juge par là comment ils ont bu. Une nouvelle prière termine le banquet[2]. » Primitivement, les agapes, instituées à l'imitation de la Cène et célébrées avant la communion, avaient surtout une signification religieuse[3]. Peu à peu, à mesure qu'elles se séparaient de l'office eucharistique, elles prirent une physionomie nouvelle, parfois assez profane, puisque d'assez bonne heure elles donnèrent lieu à des abus[4]. On voit par la description de Tertullien que de son temps, dans l'Église de Carthage, c'était surtout un repas de charité.

Les réunions périodiques avaient principalement pour objet la célébration du culte. Les apologistes du pays ont souvent répété, et cela jusqu'au temps de Dioclétien, que les chrétiens n'avaient ni temples ni autels[5]. Cette assertion n'est exacte, que si l'on prend ces mots au sens païen. Nous avons vu que les communautés africaines avaient aménagé dans leurs cimetières des espèces de sanctuaires; et la *mensa* qui couvrait la tombe des

1) Tertullien, *Apolog.*, 39.

2) Tertullien, *Apolog.*, 39.

3) *Act. apost.*, II, 46 ; XX, 7-11 ; saint Paul, *I ad Corinth.*, XI, 20 sqq.

4) Tertullien, *De jejun.*, 17 : « agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet. Sed majoris est agape, quia per hanc adulescentes tui cum sororibus dormiunt... »

5) Tertullien, *Apolog.*, 16 ; Minucius Felix, *Octav.*, 10 et 32 ; Arnobe, VI, 1-3 ; Lactance, *Divin. Instit.*, II, 2, 2 ; 18, 2-3.

martyrs était bien, en réalité, un autel. Nous ne connaissons point la disposition particulière des maisons où s'assemblaient les fidèles. Tout ce qu'on peut dire, c'est que dès le règne de Septime Sévère, les chrétiens de Carthage y célébraient un vrai culte qui avait ses organes distincts, ses rites, sa liturgie, et déjà ses traditions. C'est encore Tertullien qui nous en fournit très complètement la preuve.

Tout naturellement, la manifestation la plus fréquente de la piété était la prière. Les chrétiens y consacraient une bonne part de la journée. Ils faisaient le signe de la croix en s'habillant, en se chaussant, en sortant, en marchant, en entrant aux bains ou n'importe où, en se mettant à table ou au lit, en accomplissant une action quelconque[1]. De plus, ils priaient à part ou en famille, cinq fois par jour : le matin et le soir (*matines* et *vêpres*), puis à l'heure de tierce, à l'heure de sexte, et à l'heure de none[2]. Chaque fois, ils avaient soin de se tourner vers l'orient[3]. A des jours fixes, ils s'assemblaient dans la « maison de l'Église[4] » pour y prier en commun et y célébrer les saints mystères.

C'était déjà un véritable office, où l'on reconnaît les éléments essentiels de la messe. A Carthage, au temps de Tertullien, il avait lieu le matin[5]. On se réunissait même avant l'aurore; et l'on devait arriver à jeun. On écoutait d'abord des lectures de la Bible que faisaient les *lecteurs* en titre. Puis venait une homélie de l'évêque. Il prenait pour texte ces passages des Livres sacrés, toujours choisis avec soin, et en rapport avec les circonstances; à ses commentaires, il mêlait des exhortations, et, s'il le fallait, des reproches, même des arrêts d'excommunication. « Nous nous réunissons, dit Tertullien, pour nous remettre en mémoire les divines Écritures, et nous en tirons des avertissements ou des leçons sur les événements du jour. Du moins, de saintes paroles nourrissent notre foi, relèvent notre espérance, affermissent notre confiance, resserrent notre discipline, en inculquant le précepte. C'est encore là que se font les exhortations, les réprimandes, et la censure au nom de Dieu. En effet, le jugement est rendu avec une grande autorité, par des hommes qui se savent en présence de Dieu. C'est un préjugé terrible pour le jugement futur, quand quelqu'un a mérité par ses fautes d'être retranché de la communion des prières, de l'assemblée et de tout ce saint commerce »[6]. Après l'homélie et les réprimandes,

1) Tertullien, *De coron.*, 3.

2) Tertullien, *De oratione*, 25; *De jejun.*, 10.

3) Id., *Apolog.*, 16; *Ad nation.*, I, 13.

4) Id., *De pudicit.*, 4. — Cf. *De virgin. vel.*, 13.

5) Tertullien, *De coron.*, 3 : « Eucharistiae sacramentum... antelucanis coetibus. »

6) Id., *Apolog.*, 39. — Cf. *De anim.*, 9 : « Prout Scripturae leguntur aut psalmi

parfois suivies de l'exclusion d'un coupable, tous les assistants récitaient une prière. A ce moment, l'on congédiait les catéchumènes et les pénitents. Devant les initiés allaient se dérouler les saints mystères, le sacrement de l'Eucharistie (*Eucharistiae sacramentum*). Tous se donnaient le baiser de paix. Au milieu des prières et des actions de grâces, l'évêque, ou un prêtre délégué par lui, consacrait dans un calice[1] le pain et le vin, que les fidèles recevaient de la main des diacres. On communiait aussitôt; mais on pouvait emporter chez soi du pain consacré pour les absents ou pour son usage personnel[2]. La cérémonie se terminait par des prières ou le chant de quelques psaumes.

En ce qui concerne les jours d'assemblée, la tradition de Carthage présentait quelques particularités. On sait que les premiers chrétiens, en empruntant aux Juifs le système de la semaine, leur avaient emprunté aussi l'habitude de la sanctifier[3]. A l'origine, ils célébraient le sabbat, puis s'assemblaient entre eux le lendemain. Quand ils se furent nettement séparés des Juifs, ils renoncèrent au sabbat; et leur grand jour fut le dimanche, qu'on nomma le jour du Seigneur (*dies dominicus*)[4]. Mais les Juifs pieux avaient coutume de jeûner deux fois la semaine, le lundi et le jeudi. Les chrétiens eurent aussi deux jours de jeûne; mais ils choisirent le mercredi et le vendredi, qu'on appela les jours de station (*dies stationis*)[5]. Dans toute la chrétienté on célébrait, le dimanche, le sacrement de l'Eucharistie, et tous les fidèles communiaient. C'était la journée de repos et d'allégresse : à Carthage, nous dit Tertullien, on considérait « comme une impiété de jeûner le dimanche ou de se mettre à genoux pour prier »[6]. Pour les jours de station, la tradition variait suivant les Églises. Dans la plupart des communautés, on se contentait de se réunir pour prier ou chanter des psaumes, et de jeûner jusqu'à la neuvième heure. Dans l'Église d'Afrique, comme dans plusieurs Églises d'Orient, on célébrait le mercredi et le ven-

canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur... » Tertullien nous parle d'un de ses sermons, prononcé dans la communauté montaniste (*ibid.*).

1) On se servait déjà pour cet usage de vases précieux, richement décorés. Cf. Tertullien, *De pudicit.*, 7 : « Procedant ipsae picturae calicum... »; *ibid.*, 10 : « Pastor quem in calice depingis... »

2) Tertullien, *De coron.*, 3; saint Cyprien, *De lapsis*, 26.

3) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 46 et suiv.; 219 et suiv.

4) Tertullien, *De coron.*, 3; *De idolol.*, 14. — Tertullien appelle quelquefois le dimanche le jour du soleil, *dies solis* (*Apolog.*, 16; *Ad nation.*, I, 13).

5) Tertullien, *De jejun.*, 14; *De oratione*, 19. — Ces jeûnes du mercredi et du vendredi ne duraient que jusqu'à la neuvième heure du jour, au moins chez les catholiques (id., *De jejun.*, 10). C'étaient en réalité des *demi-jeûnes*, suivant une expression très juste de Tertullien (*ibid.*, 13 : stationum semijejunia).

6) Id., *De coron.*, 3 : « Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. » — Cf. *De oratione*, 23.

dredi l'office complet, y compris la consécration de l'Eucharistie et la communion[1]. Même certains fidèles prolongeaient jusqu'au samedi le jeûne ordinaire du vendredi (*continuare jejunium*)[2]. Les chrétiens de Carthage avaient donc trois assemblées liturgiques par semaine.

A ces réunions hebdomadaires s'ajoutaient quelques fêtes. C'étaient d'abord, dans les cimetières, à jours fixes, l'office des morts; puis, pour l'anniversaire de chaque martyr, une cérémonie commémorative, où la *mensa* du tombeau était transformée en autel[3]. Souvent aussi, des mariages devaient fournir l'occasion d'une assemblée des fidèles. A cette époque, l'Église ne faisait pas une loi de la bénédiction nuptiale; mais, en fait, la plupart des fidèles tenaient à cette consécration divine de leur union[4]. Tertullien vante la félicité du mariage chrétien, que l'Église conseille, que l'*oblation* confirme, que scelle la *bénédiction*, que proclament les anges, que Dieu ratifie[5] : il y a évidemment, dans ce passage, une allusion très nette à une véritable cérémonie, où figurait l'office eucharistique.

Enfin, la communauté de Carthage célébrait annuellement deux grandes fêtes liturgiques : Pâques et la Pentecôte. On a dit avec raison que notre année ecclésiastique résulte de la combinaison de deux calendriers : au calendrier juif se rapportent les fêtes mobiles; au calendrier chrétien, les fêtes à jour fixe[6]. Ces dernières, même la Noël et l'Épiphanie, étaient absolument inconnues à l'époque qui nous occupe[7]. Les chrétiens d'alors

1) Tertullien, *De oratione*, 19. — Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 220 et suiv.

2) Tertullien, *De jejun.*, 14. — Ce jeûne exceptionnel devint peu à peu la règle; de cette pratique paraît être sorti le jeûne romain du samedi.

3) Tertullien, *De coron.*, 3 : « Oblationes pro defunctis, pro nataliciis (martyrum) annua die facimus ». Cf. *De monogam.*, 10; *De resurr. carn.*, 1. — Dès le temps de Tertullien, le clergé présidait aux funérailles des fidèles et récitait des prières au bord de la tombe (id., *De anim.*, 51 : « cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim *oratione presbyteri* componeretur... »).

4) Tertullien, *De pudicit.*, 4 : « conjunctiones... prius apud ecclesiam professae ».

5) Id., *Ad uxor.*, II, 8 : « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat *oblatio* et obsignat *benedictio*, angeli renuntiant, pater rato habet? »

6) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 225.

7) L'institution de ces deux fêtes ne remonte guère au-delà du IVe siècle. La Noël est mentionnée pour la première fois par le *calendrier philocalien*, rédigé à Rome en 336. L'Épiphanie semble un peu plus ancienne : célébrée d'abord par des communautés hérétiques (Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 145 sq.), elle fut adoptée peu à peu par beaucoup d'Églises orthodoxes. Au IVe siècle, l'Épiphanie était observée dans tout l'Orient et dans les pays de rit gallican, tandis que Rome et l'Afrique observaient la Noël. Ces deux fêtes, à l'origine, s'excluaient l'une l'autre : elles avaient exactement la même signification; car elles étaient toutes deux une commémoration de la naissance du Christ, naissance placée par les uns le 25 décembre, par les autres le 6 janvier. Cf. Du-

conservaient seulement deux des grandes fêtes juives, en leur donnant une signification nouvelle : la Pâque était consacrée à la commémoration du Christ ; la Pentecôte, à celle de l'Esprit-Saint. Chaque pays, d'ailleurs, avait sa tradition distincte. A Carthage, le jeûne pascal durait deux jours, du vendredi saint au dimanche matin[1]. Avec le jour de Pâques commençait une période de réjouissances, qui se prolongeait sept semaines, et qui se terminait le jour de la Pentecôte[2] : pendant toute cette période, les jeûnes hebdomadaires étaient suspendus[3]. A ce moment de l'année avaient lieu deux des cérémonies essentielles : la réconciliation des pénitents, dont nous avons déjà parlé, et le baptême.

Le baptême se célébrait ordinairement dans la nuit de Pâques ; tout au moins, durant le temps pascal, entre Pâques et la Pentecôte[4]. Il pouvait être administré par les laïques, en cas de nécessité ; mais, régulièrement, il l'était par l'évêque, ou, sur sa délégation, par un prêtre ou un diacre[5]. C'était une véritable initiation, à laquelle on donnait beaucoup de solennité. Tertullien nous en a décrit en détail toutes les cérémonies, telles qu'on les pratiquait à Carthage. Après le long stage du catéchuménat[6], le néophyte se préparait au baptême par le jeûne, les veilles et la prière[7]. Le grand jour venu, après une confession générale[8], il se présentait à la porte de l'assemblée, assisté de parrains[9]. Sur l'invitation de l'officiant, il prononçait la formule consacrée, par laquelle il renonçait au diable, à ses pompes et à ses anges[10]. Puis on le conduisait au baptistère. Par trois fois on le plongeait

chesne, *Origines du culte chrétien*, p. 247 et suiv. — De même, la fête de l'Ascension n'apparaît que vers le milieu du IVe siècle, cf. *ibid.*, p. 230.

1) Tertullien, *De jejun.*, 2; 13-14; *De oratione*, 18. — C'était alors le seul jeûne absolument obligatoire dans la communauté catholique de Carthage (id., *De jejun.*, 2 : « illos dies jejuniis determinatos putant in quibus ablatus est Sponsus, et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum »). Le jeûne pascal était annoncé et ordonné par l'évêque (*ibid.*, 13). Quant au Carême proprement dit, il n'en est pas fait mention avant le IVe siècle (cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 231).

2) Tertullien, *De idolol.*, 14; *De oratione*, 23; *De baptism.*, 19; *De jejun.*, 14.

3) Id., *De coron.*, 3 : « Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus. »

4) Tertullien, *De baptism.*, 19. — D'ailleurs, s'il y avait urgence, le baptême pouvait être conféré à n'importe quelle époque de l'année (*ibid.*).

5) Tertullien, *De baptism.*, 17.

6) Id., *De paenitent.*, 6. — Tertullien était d'avis qu'il fallait retarder le baptême le plus possible, surtout pour les enfants (*De baptism.*, 18).

7) Id., *De baptism.*, 20 : « Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet. »

8) *Ibid.*, 20 : « cum confessione omnium retro delictorum ».

9) *Sponsores* (*ibid.*, 18).

10) Tertullien, *De coron.*, 3 : « Ut a baptismate ingrediar, aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis ejus. »

dans la piscine, en versant sur sa tête l'eau bénite[1]. Après une onction d'huile[2], on le menait devant l'officiant, qui appelait sur lui le Saint-Esprit par l'imposition des mains[3]. Immédiatement venaient la confirmation et la première communion. Vêtu d'habits tout blancs, le nouveau baptisé se présentait à l'évêque, qui avec le saint chrême faisait sur son front le signe de la croix (*consignatio*)[4]. Ensuite il assistait à l'office liturgique, et communiait pour la première fois[5]. Tertullien résume en quelques mots énergiques le sens de tous ces rites : « On baptise la chair, pour purifier l'âme ; on fait l'onction sur la chair, pour consacrer l'âme ; on marque la chair du signe de la croix, pour fortifier l'âme ; la chair reçoit l'imposition des mains, pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; la chair se nourrit du corps et du sang du Christ, pour que l'âme se remplisse de Dieu[6]. » Après cette première communion, le baptisé recevait un breuvage de lait et de miel[7]. Pendant toute la semaine de Pâques, il ne pouvait se baigner[8], et il assistait chaque jour à une messe, toujours vêtu de blanc.

On voit que dans l'Église de Carthage, dès le règne de Septime Sévère, le culte était presque entièrement constitué sur bien des points. Cependant la liturgie n'avait pas encore en Afrique la fixité ni l'uniformité qu'elle y prit plus tard, insensiblement, sous l'influence croissante de Rome. Carthage avait quelques usages particuliers, qu'elle s'obstina longtemps à conserver, et qu'elle défendit parfois avec une certaine âpreté[9]. De plus, nous pouvons constater par bien des passages de Tertullien[10], par le sujet même de quelques-uns de ses traités, qu'on discutait autour de lui sur l'utilité et la légitimité de plusieurs rites. Enfin, les canons des divers conciles tenus en Afrique, au temps de saint Augustin, pour régler en commun beaucoup de questions controversées, nous font supposer que les différentes Églises locales avaient souvent des traditions distinctes, et que les évêques avaient eu jusque-là une certaine liberté dans la rédaction ou l'interprétation des formules[11]. De là, dès les plus anciens temps,

1) *De coron.*, 3 : « Dehinc ter mergitamur... ». — Cf. *De baptism.*, 2 ; *Advers. Prax.*, 26.

2) Id., *De baptism.*, 7 : « Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione ». — Cf. *Advers. Marcion.*, I, 14.

3) Id., *De baptism.*, 8 : « Dehinc manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum. »

4) Id., *De resurr. carn.*, 8 ; *De praescript. haeretic.*, 40.

5) Id., *De resurr. carn.*, 8.

6) *Ibid.*, 8.

7) Tertullien, *De coron.*, 3 ; *Advers. Marcion.*, I, 14.

8) Id., *De coron.*, 3.

9) Surtout au temps de saint Cyprien. Voyez plus loin, *livr.* III, *chap.* I, § 3.

10) *De oratione*, 15 sqq. ; *De baptism.*, 17 sqq. ; *De paenitent.*, 7 sqq. ; *De virgin. vel.*, 1 sqq. ; etc.

11) Conciles de Carthage de 397 (*can.* 23)

bien des querelles de doctrine, compliquées par des rivalités de personnes. Si les païens confondaient sous un même nom et dans une même haine toutes les sectes chrétiennes, ces sectes savaient fort bien se distinguer les unes des autres, pour se lancer mutuellement l'anathème ; on retrouve la trace de ces malentendus jusque dans les cimetières, où la mésintelligence éclate dans la rédaction même des formules de paix[1]. Les hérétiques étaient déjà fort nombreux, puisque Tertullien a passé sa vie à les combattre. A Carthage, en pleine période de persécution, la communauté catholique se partageait entre l'évêque Optatus et le prêtre Aspasius : dans une vision du martyr Saturus, il ne faut pas moins que l'intervention des anges pour les réconcilier[2]. Tertullien lui-même, avant de tomber dans l'hérésie, fut souvent en querelle avec une partie de son Église ; on ose à peine le lui reprocher, puisque ces querelles lui fournirent l'occasion de plusieurs de ses traités.

Tout cela donne l'impression d'une communauté très vivante. Historiquement, ces disputes sur des points de théologie ou de discipline ont même une importance réelle. Car elles amenèrent indirectement l'Eglise de Carthage à établir ou affirmer de plus en plus son autorité sur les autres Églises d'Afrique. De bonne heure, on eut l'idée de soumettre les questions litigieuses à des réunions d'évêques et de clercs. Ces réunions se tinrent naturellement dans la grande ville qui était la capitale civile de la contrée, et qui en devenait insensiblement la capitale religieuse. Les écrivains du pays nous ont conservé le souvenir de ces très anciens conciles africains. Tertullien fait allusion à des synodes où l'on avait fixé le canon des Livres saints[3]. Cyprien mentionne une décision d'un de ces vieux conciles, qui défendait d'instituer un clerc ou tuteur ou curateur[4]. Enfin, soixante-dix évêques de

et de 407 (*Cod. can. eccles. afric.*, *can.* 103). Cf. Mansi, *Concil.*, III, p. 807 et 884. — Ces divergences de détail n'empêchaient point, d'ailleurs, que les Églises africaines ne fussent d'accord entre elles et avec Rome sur les points essentiels de l'organisation ecclésiastique. Nous pouvons le constater, dès le début du IIIe siècle, pour Carthage et Rome. Sur la discipline et la liturgie, Tertullien, au moins dans ses traités orthodoxes, s'accorde le plus souvent avec l'auteur du recueil dit *Canons d'Hippolyte*, qui est probablement une œuvre synodale de l'Église romaine à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe. Cf. Haneberg, *Canones Hippolyti arabice* (Munich, 1870) ; Achelis, *Die Canones Hippolyti* (Leipzig, 1891) ; Duchesne, *Origines du culte chrétien* (2e éd., Paris, 1898), p. 504 sqq.

1) Le P. Delattre (*L'épigraphie chrétienne à Carthage*, p. 26 et suiv.) en cite de curieux exemples au IVe et au Ve siècle.

2) *Passio Perpetuae*, 13. — Même la persécution des païens ne suffisait pas toujours pour rétablir la paix dans la communauté. Tertullien fait allusion aux querelles des chrétiens emprisonnés (*Ad martyr.*, 1).

3) Tertullien, *De pudicit.*, 10.

4) Saint Cyprien, *Epist.* 1, 1. — Cyprien semble faire allusion à un autre concile africain, qui aurait discuté la question de

Proconsulaire ou de Numidie se réunirent, sous la présidence d'Agrippinus, pour régler la question du baptême conféré par les hérétiques, qui fut déclaré non valable[1]. Naturellement, c'était l'évêque de Carthage qui convoquait et dirigeait ces assemblées tenues dans son Église. Sans parler même du rôle que lui ou ses prédécesseurs avaient pu jouer dans l'évangélisation du pays, par le fait seul qu'on le voyait toujours à la place d'honneur, on s'habituait à le considérer comme un évêque à part, une sorte de primat, presque de patriarche[2].

III

Les premières persécutions d'Afrique. — Acharnement des païens. — Raisons de cette haine contre les chrétiens. — Dévotion des Africains. — Le polythéisme à Carthage. — Rôle des Juifs. — Ce que pensaient les lettrés : Fronton et Apulée. — Calomnies et violences populaires. — Émeutes à Carthage. — Persécution sous Commode. — Les martyrs Scillitains et les martyrs de Numidie. — Attitude des divers proconsuls. — Caractère nouveau de la persécution sous Septime Sévère. — L'édit de 202. — Martyre de sainte Perpétue et de ses compagnons. — Autres victimes. — Le proconsul Scapula. — Fin de la persécution.

Au moment où elle grandissait et complétait son organisation, l'Église d'Afrique fut tout à coup frappée par de cruelles persécutions. Les premiers faits dûment constatés de son histoire, au début du règne de Commode, sont des martyres.

Une chose frappe tout d'abord, dans le long et sanglant drame qui ouvre pour nous les annales du christianisme africain. Ce n'est point la persécution en elle-même, commencée là, comme ailleurs, en vertu des rescrits impériaux, et poursuivie avec plus ou moins de rigueur par les divers proconsuls. Ce qui surprend, c'est l'acharnement tout particulier de la population contre les chrétiens, une animosité si profonde et si constante, qu'elle devance les exécutions officielles, pousse les magistrats à sévir, et,

la pénitence, peut-être au temps et à propos de l'édit du pape Calliste (*ibid.*, 55, 21).

1) Saint Cyprien, *Epist.* 71, 4; 73, 3; saint Augustin, *De unic. baptism. contra Petilian.*, 13, 22; *De baptism. contra donatist.*, II, 7, 12; III, 2, 2; *Epist.* 93, 10 (Migne).

2) La suprématie religieuse de l'évêque de Carthage sur toute l'Afrique chrétienne est nettement établie dès le temps de saint Cyprien (voyez plus loin, *livr.* III, *chap.* I, § 1). Vers la même époque, ou même un peu plus anciennement, le rédacteur du texte grec des *Actes* des Scillitains donnait à Carthage le titre de *métropole* (πλησίον Καρθαγέννης μητροπόλεως), titre que Carthage portait encore à la fin du VI[e] siècle (Καρχηδὼν μητρόπολις μεγάλη τῆς Λιβύης τῆς δυτικῆς, dans la *Notitia Alexandrina*, publiée par H. Gelzer, *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, p. 22 sqq.).

en cas de retard, ne recule pas devant l'émeute[1]. Évidemment, les progrès du christianisme exaspéraient les païens. Mais, dans ces foules dès longtemps saturées de mysticisme, si accueillantes pour tant d'autres nouveautés religieuses, pourquoi cette haine tenace contre les sectateurs du Christ?

C'était surtout rancune de dévots. Les païens d'Afrique étaient, à leur façon, aussi passionnément pieux que les chrétiens, aussi obstinés dans leur foi. Cent cultes différents vivaient à l'aise dans la contrée. Chaque dieu avait ses croyants, qui, pour plus de sûreté, honoraient aussi les dieux voisins. L'Afrique était si naturellement dévote, que les religions étrangères ou officielles s'y étaient juxtaposées ou superposées sans obstacle aux religions indigènes, et y prospéraient sans les étouffer.

Dans l'intérieur du pays, on restait fidèle aux vieilles divinités berbères; on leur consacrait des *ex-voto*, avec des dédicaces en latin. On continuait d'adorer, en Proconsulaire et en Numidie, les anciens dieux indigènes : Monna à Thignica (Aïn-Tounga)[2], Mathamos à Masculula (Henchir-Guergour)[3], Draco dans la région de Thignica et de Thubursicum (Teboursouk)[4], Haos et Iocolon aux environs de Naragarra (Ksiba-Mraou) et de Thagaste (Souk-Ahrras)[5], Lilleus à Madaura (Mdaourouch)[6], Ieru, près de Cirta (Constantine)[7], Medaurus à Lambaesis (Lambèse)[8], Baldir à Calama (Guelma)[9], et, non loin de là, Bacax dans la grotte du Taïa[10]. En Maurétanie, c'étaient « les dieux maures »[11], la « divinité de Maurétanie »[12], Auliswa à Pomarium (Tlemcen)[13], la « déesse maure »[14], ou la « Diane des Maures »[15]. On rendait

1) Tertullien, *Apolog.*, 35 : « nec ulli magis depostulatores Christianorum quam vulgus. » — Cf. *ibid.*, 7 et 37; *Ad Scapul.*, 3.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14911.

3) *Ibid.*, 15779.

4) *Ibid.*, 15247 (*Aïn-Gulea*, près Thignica); 15378 (*Henchir-el-Maatria*, près Thubursicum). — L'existence du culte de *Draco* est attestée encore à Tipasa par la *Passio* de sainte Salsa, et à Cherchel par une inscription (*ibid.*, 9326).

5) *Ibid.*, 16759 (= 4641); 16809.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 4673.

7) *Ibid.*, 5673.

8) *Ibid.*, 2642. — Cf. 2581. (D'après cette dédicace, le dieu *Medaurus* était peut-être originaire de Dalmatie.)

9) *Ibid.*, 5279. — Cf. saint Augustin, *Epist.* 17, 2 (Migne) : « habere tues... in numinibus *Abaddires*. » On a trouvé à Miliana une dédicace à *Abaddir* (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 21481); et, à Sigus, des ex voto à un dieu *Baliddir* (*ibid.*, 19121-19123). Il s'agit probablement de la même divinité.

10) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 5504-5518; *supplem.*, 18828-18857.

11) « *Dii Mauri* » (*ibid.*, 2638-2641. — Cf. 9327; *supplem.*, 21486).

12) « *Numen Mauretaniae* » (*ibid.*, 8926).

13) *Ibid.*, 9906-9907.

14) Temple de la *dea Maura* à Aïn-Temouchent (Demaeght, *Bulletin d'Oran*, 1893, p. 244; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 21665).

15) « *Diana Maurorum* » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 8436). — Tertullien parle d'une autre déesse locale : « *Varsutina Maurorum* » (*Ad nation.*, II, 8).

même un culte aux rois des anciennes dynasties indigènes[1], à Hiempsal[2], au « génie du roi Ptolémée »[3], surtout à Juba, qui pendant des siècles eut des autels en Maurétanie[4].

Au-dessus de cette première couche des religions berbères s'étaient étendues peu à peu les religions puniques. D'abord confinés dans les villes de la côte, les cultes apportés par les Carthaginois avaient gagné du terrain, surtout depuis la conquête romaine[5]. Les deux divinités les plus populaires, que d'ailleurs on associait volontiers[6], étaient Tanit et Baal.

Tanit, sous son nom latin de *Caelestis* ou *Juno Caelestis* ou *Virgo Caelestis*[7], avait des dévots dans toute la Proconsulaire et la Numidie[8], jusqu'au fond de la Maurétanie[9]. Personnification de la lune, déesse de la pluie, comme nous l'apprend Tertullien[10], on l'invoquait avec empressement dans ce pays où la récolte dépend plus qu'ailleurs des ondées fécondantes du printemps. Des fouilles récentes ont confirmé le témoignage des apologistes ; elles ont mis hors de doute la persistance et la popularité du culte de Tanit dans l'Afrique romaine. Par exemple, au sanctuaire de Thugga (Dougga)[11], à Mactaris (Maktar)[12], à

1) Tertullien, *Apolog.*, 24 ; saint Cyprien, *Quod idola dii non sunt*, 2 ; Lactance, *Divin. Instit.*, I, 15.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8834 (Tupusuctu) ; *supplem.*, 17159 (Thubursicum Numidarum). — Une inscription de Kabylie, malheureusement très mutilée, semble se rapporter au « dieu Masinissa » (*ibid.*, 9007 ; *supplem.*, 20731).

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9342 (Cherchel) ; *ibid.*, 8927 (Bougie) ; *supplem.*, 20977 (Cherchel).

4) Minucius Felix, *Octav.*, 21 : « Juba Mauris volentibus deus est » ; Lactance, *Divin. Instit.*, I, 15. — Cf. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, p. 286, n° 331 (= *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20627) ; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 20 ; La Blanchère, *De rege Juba*, p. 107.

5) Ph. Berger, *Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique*, 1890, p. 62 et suiv.

6) *Corpus inscript. semit.*, part. I, cap. XIII ; *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2226. — Des stèles de Dougga, trouvées dans le temple de Baal-Saturne, portent l'image ou le symbole de Tanit (Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, Paris, 1896 ; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 751-764).

7) Apulée, *Metam.*, VI, 4 ; Tertullien, *Apolog.*, 24 ; Capitolin, *Pertinax*, 4 ; *Macrin.*, 3 ; Trebellius Pollion, *Trig. tyr.*, 29 ; saint Augustin, *De civ. Dei*, II, 26 ; *Sermon.* 105, 8 ; *Enarr. in Psalm.* LXII, 7 ; XCVIII, 14 ; Salvien, *De gub. Dei*, VIII, 2, 9-13 (éd. Halm) ; Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 3, 8 (éd. Halm).

8) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 993 ; 999 ; 1318 ; 1424 ; 8241, etc. ; *supplem.*, 12376 ; 14850 ; 15512 ; 16411 ; 16415 ; 16417, etc. — Cf. Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 24-34 ; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 814 et suiv. ; Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 58 ; 82-84, pl. III.

9) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9796 (dédicace d'un temple de Caelestis, à *Albulae* = Aïn-Temouchent). — Cf. des stèles du Vieil-Arzeu, avec symbole de Caelestis (Doublet, *Musée d'Alger*, p. 63 et suiv., pl. III-IV).

10) Tertullien, *Apolog.*, 23.

11) Carton, *Découvertes épigr. et arch. faites en Tunisie* (*région de Dougga*), Paris, 1895 ; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 15512 ; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 25 et suiv., pl. XI-XIV.

12) *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1890, p. 35 et suiv.

Tubernuc (Aïn-Tubernok)[1], on a trouvé de curieuses stèles à bas-reliefs avec inscriptions néo-puniques ou latines[2]; à Bisica (Bichga), une tête en marbre de Caelestis, voilée et surmontée d'un croissant, avec l'épitaphe d'un prêtre de la déesse[3].

Mais, en dehors de Carthage, le grand dieu punique restait Baal-Hammon[4]. Identifié avec Saturne, il avait supplanté ou s'était assimilé presque toutes les autres divinités carthaginoises. On l'adorait généralement sur les hauts lieux, dans un enclos sacré à ciel ouvert, qui entourait un autel et enfermait un véritable champ d'ex-voto : cippes grossiers, presque toujours terminés en pyramide, avec une dédicace latine ou néo-punique, et des bas-reliefs assez barbares où l'on reconnaît des scènes de sacrifice et d'adoration, des figures de divinités et des attributs symboliques[5]. On a exploré, ces années dernières, plusieurs temples de Baal-Saturne, surtout ceux de Thugga[6] et de Thignica[7]. Un des principaux centres de ce culte était le téménos de *Saturnus Baalcaranensis*, qui était situé presque en face de Carthage, de l'autre côté du golfe, au sommet du Djebel-bou-Kourneïn[8]. Ce sanctuaire était très fréquenté à la fin du IIe siècle

1) Gauckler, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1894, p. 295 et suiv.

2) La plupart de ces stèles sont aujourd'hui au Musée Alaoui. Cf. Gauckler, *Guide du visiteur au Musée du Bardo* (Tunis, 1896), p. 9; 18; 21; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 656-740; 754-776; D, 362-372; 608-686.

3) Gauckler, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1894, p. 276 et suiv. Cf. *Musée Alaoui*, C, 65. — D'autres bustes de Caelestis ont été découverts à Sicca Veneria (*Musée Alaoui*, C, 848), et à Bulla Regia (*ibid.*, C, 844. — Cf. K, 107 et 109).

4) Fronton, *Epist. ad Verum*, II, 1 (éd. Naber); Tertullien, *Apolog.*, 9; *Scorpiac.*, 7; Minucius Felix, *Octav.*, 30; Lactance, *Divin. Instit.*, I, 21. — D'innombrables ex-voto à Saturne ont été trouvés sur tous les points de l'Afrique romaine. Cf. Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu* (Paris, 1894); *Les cités romaines de la Tunisie* (Paris, 1895), p. 213 et suiv.; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 79-91; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 113-655; 777-812; D, 15-361; Froehner, *Sculpture antique du Louvre*, p. 158-172; Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 81-86, pl. III-IV; Cagnat, *Musée de Lambèse*, p. 52-54, pl. IV; Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 88-90, pl. II; Doublet, *Musée d'Alger*, p. 63 et suiv., pl. III-IV; La Blanchère, *Musée d'Oran*, p. 52-56, pl. I; *Corpus inscript. lat.*, *Index* du t. VIII et *supplem.*

5) Ph. Berger, *Recherche des antiquités*, p. 73 et suiv.; Gauckler, *Guide du visiteur au Musée du Bardo*, p. 9; 18; 20-21; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 113-655; 777-812, pl. XVII-XVIII; XXI.

6) Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, Paris, 1896. — Cf. *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1891, p. 437; 1893, p. 357; *Bulletin d'Oran*, 1893, p. 63 et suiv.; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 15515; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 82-85, pl. XXV-XXVII.

7) Ph. Berger et Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1889, p. 207 et suiv.; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14912-15199 (p. 1451-1468); Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 79; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 113-650; D, 15-301.

8) Toutain, *Mélanges de l'École de Rome*, 1892, p. 19 et suiv.; La Blanchère

de notre ère ; la plupart des dédicaces qu'on y a découvertes datent de ce temps. Tout autour de cette montagne sainte, dans les cités voisines, existaient alors des chapelles du même dieu, ou de ses émanations locales. Baal n'avait point encore renoncé tout à fait à ses exigences sanguinaires. On lui avait immolé ouvertement des victimes humaines, jusqu'au moment où Tibère l'interdit formellement et fit pendre les prêtres aux arbres de leur enceinte[1] ; suivant Tertullien, les dévots du dieu continuaient d'accomplir en secret ces affreux sacrifices[2].

Sur ce vieux fond des dévotions puniques et berbères avaient grandi bien d'autres religions importées d'Orient, de Grèce ou d'Italie. Sérapis avait ses adorateurs, non seulement à Carthage[3], mais encore dans de simples bourgades de l'intérieur[4]; la Grande Mère des Dieux, dans beaucoup de villes de la Proconsulaire et des autres provinces, à Sicca Veneria, à Zama-Regia, à Mactaris, à Lambèse, à Thibilis, à Mileu, à Caesarea[5]. Puis l'Afrique avait adopté presque toutes les divinités gréco-romaines[6]. Chaque culte avait ses temples ou ses autels, et ses prêtres[7]. Même des associations particulières de dévots s'étaient formées en bien des endroits : des collèges de *Dendrophores* en l'honneur de la Mère des Dieux[8], de *Martenses* en l'honneur de Mars[9], de *Venerii*[10] ou de *Cereales*[11] en l'honneur

et Gauckler, *Musée Alaoui*, C, 651-655 ; D, 302-357 ; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 81-82.

1) Tertullien, *Apolog.*, 9.

2) « Sed *et nunc* in occulto perseveratur hoc sacrum facinus » (*ibid.*).

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1002-1007; *supplem.*, 12491-12493.

4) *Ibid.*, 14792 (près de Vallis, en Proconsulaire) ; 21487 (à Zuccabar = Affreville). On a trouvé des statues ou bustes de Sérapis à Ghardimaou (*Musée Alaoui*, C, 863), à Philippeville (Gsell, *Musée de Philippeville*, p. 53, pl. V), à Cherchel (*Musée de Cherchel*, p. 135, pl. XIV). — Plusieurs monuments africains se rapportent au culte d'Isis : par exemple, à Lambèse (*Musée de Lambèse*, p. 23), à Cherchel (*Musée de Cherchel*, p. 95 et 137, pl. III et XIV), à Bulla Regia (*Musée Alaoui*, K, 134-135).

5) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1649 ; 2633 ; 5524 ; 8203 ; 9401 ; *supplem.*, 15848 ; 16440, etc. ; *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1891, p. 529. — Sur le temple de Mactaris, cf. Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 60-61.

6) Cf. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, p. 206 et suiv. — Signalons encore des monuments du culte de Mithra, trouvés en diverses localités (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 2675 ; 6975 ; 9256 ; *supplem.*, 18025 ; 18235, etc.), surtout à Philippeville (cf. *Musée de Philippeville*, p. 44-51, pl. VI).

7) Il y avait souvent plusieurs prêtres pour un même dieu (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 998 ; *supplem.*, 11796 ; 12001 ; 12003).

8) *Dendrophores* à Thugga (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 15527) ; à Mactaris (*Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1891, p. 529) ; à Cirta (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 6940-6941) ; à Rusicade (*ibid.*, 7956) ; à Sitifis (*ibid.*, 8457) ; à Caesarea (*ibid.*, 9401 ; *supplem.*, 21070) ; à Thamugadi (*ibid.*, 17907).

9) *Martenses* à Uccula (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 14365).

10) *Venerii* à Sicca Veneria (*ibid.*, 15881).

11) *Cereales* ou *Cerealicii* à Bisica, Vaga, Mustis, El-Oust (*ibid.*, 12300 ; 14394 ; 15585 ; 15589 ; 16417, etc.). — Sur le

de Vénus ou de Cérès, surtout ces mystérieuses *curies*, si nombreuses dans la région, et qui correspondaient probablement à des divisions municipales[1]. Au milieu de tous ces dieux étrangers, arrivés à la suite des marchands ou des soldats, des administrateurs ou des colons, brillait au premier rang la Triade Capitoline, composée de Jupiter, Junon et Minerve, que l'on associait dans un temple triple ou dans trois temples voisins. A l'exemple de Rome et de Carthage, la plupart des cités importantes paraissent avoir eu leur Capitole[2] : c'était le cas à Thugga[3], à Sufetula[4], à Thamugadi[5], à Theveste et Lambaesis[6], à Cirta[7], en bien d'autres endroits, même dans de très petites villes[8].

Au-dessus de toutes ces religions, le culte officiel des empereurs, qui, peu à peu, allait envelopper tout le reste. En mainte cité, plusieurs *Divi* avaient leur temple distinct[9]; bientôt l'on allait élever partout des autels à Septime Sévère, un enfant du pays, dont les Africains devaient garder un long souvenir[10]. Pour n'oublier personne, la plupart des villes avaient institué un

temples africains des *Cereres*, cf. Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 35-38.

1) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 629 ; 826 ; 829 ; 974 ; 1828 ; 2712 ; 2714 ; 2596 ; 3302, etc. ; *supplem.*, 11008 ; 11201 ; 11340 sqq. ; 11774 ; 11813 sqq. ; 12353 sqq. ; 14613 ; 14683, etc. — Sur ces curies africaines, qui sont mentionnées par les inscriptions d'une foule de villes en Proconsulaire et en Numidie, cf. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, p. 278 et suiv. ; Gsell, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.* (extrait des procès-verbaux, novembre 1900, p. XVII).

2) Sur ces Capitoles africains, cf. l'article *Juppiter* dans le *Lexikon der griech. und roem. Mythol.* de Roscher (t. II, p. 740 et suiv.) ; Gauckler, *L'archéologie de la Tunisie*, 1896, p. 43 et suiv. ; Bœswillwald, Cagnat et Ballu, *Timgad*, 4e et 5e livraisons (1896-1897), p. 156-167; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Les monuments historiques de la Tunisie*, I (*Les Temples païens*), p. 1-18, pl. I-X.

3) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 15513-15514. — Cf. Saladin, *Nouv. archiv. des Missions*, t. II, p. 490 et suiv. ; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Temples païens*, p. 1-4, pl. I-II.

4) Saladin, *Archiv. des Missions*, 3e série, t. XIII, p. 66 et suiv.; Cagnat et Saladin, *Voyage en Tunisie*, 1894, p. 140 et suiv.; Cagnat, Gauckler et Sadoux, *Temples païens*, p. 14-18, pl. VIII-X.

5) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2388. — Le Capitole de Thamugadi a été déblayé récemment par le service des Monuments historiques. Cf. Bœswillwald, Cagnat et Ballu, *Timgad, une cité africaine sous l'empire romain*, p. 153-182; Boissier, *L'Afrique romaine*, 1895, p. 203 et suiv.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1858; Cagnat, *Lambèse* (Paris, 1893), p. 56 et suiv.

7) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 6981 ; 6983-6984; Audollent, *Rev. arch.*, 1890, t. I, p. 72 et suiv.

8) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 906 ; 6339; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1891, p. 447; 1892, p. 232; *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1892, p. 154. — Cf. *Temples païens*, p. 4 et suiv.

9) Par exemple, les inscriptions mentionnent un *flamen divi M. Antonini*, à Rusicade et à Cirta (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 6948 ; 7963) ; un *flamen divi Augusti* à Carthage (*ibid.*, 1494); une *flaminica divae Plotinae* à Carpis (*ibid.*, 993), etc.

10) Spartien, *Sever.*, 13 : « Ab Afris ut deus habetur. » Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 19121 : « flamonium divi Severi » (à Sigus).

culte collectif des empereurs divinisés : à ce culte municipal présidait un *flamine*[1], grand personnage de la hiérarchie locale, et, à côté de lui, souvent, une *flaminica*[2]. Enfin, chacune des provinces africaines possédait sa religion provinciale : culte des *Divi*, d'après quelques savants; culte de Rome et d'Auguste, suivant l'hypothèse la plus vraisemblable[3]. Cette religion tout à fait officielle fournissait l'occasion de jeux, de fêtes, et d'une assemblée générale des représentants des cités, sous la direction du grand-prêtre provincial, qu'on appelait *sacerdos provinciae* en Proconsulaire[4], *flamen provinciae* en Numidie[5] et en Maurétanie[6].

Carthage, d'où la plupart de ces cultes avaient rayonné sur tout le nord de l'Afrique, en était restée le grand foyer. Rien de plus complexe et de plus bigarré, que la conscience religieuse d'un Carthaginois païen de ce temps-là. En bon sujet de l'empire, il ne manquait pas de porter périodiquement ses hommages au Capitole[7], dans les trois temples de Jupiter, de Juno Regina et de Minerve, qui paraissent s'être dressés l'un à côté de l'autre sur le plateau de Byrsa[8]. Il participait au culte municipal des empereurs divinisés[9]. Chaque année, à l'occasion de la fête de Rome et d'Auguste, il assistait aux sacrifices solennels, aux processions

1) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 989 (flamen hujusce civitatis); 4836 (flamonium civitatis). Cf. *ibid.*, 1419; 2407. — Des *flamines Augusti* ou *Augustorum*, des *flamines perpetui* figurent dans les inscriptions de toutes les villes africaines.

2) A Calama, une *flaminica Aug. perpetua* (*ibid.*, 5366); ailleurs, une *sacerdos major flaminica* (*ibid.*, 1623); à Cirta, à Thamugadi et dans beaucoup d'autres cités, une *flaminica perpetua* (*ibid.*, 2396-2398; 7080; 7120, etc.).

3) Pallu de Lessert, *Les assemblées provinciales et le culte provincial dans l'Afrique romaine* (Paris, 1884); *Nouv. observat. sur les assemblées provinciales dans l'Afrique romaine*, 1891. — Cf. Guiraud, *Les assemblées provinciales* (Paris, 1886), p. 74 et suiv.; Beurlier, *Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* (Paris, 1890), p. 120 et suiv.

4) *Corpus inscrip. lat.*, VIII, *supplem.*, 12039; 14611; 14731 : « sacerdoti provinciae Africae ». — Cf. *ibid.*, 11017; 14364; 17899; VI, 1736.

5) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7987. Cf. 7012-7013. — Suivant Gsell (*Musée de Philippeville*, p. 22-23), la première de ces inscriptions se rapporte plutôt au culte provincial de Proconsulaire.

6) *Ibid.*, 9409 : « flamen provinciae. » — Cf. *ibid.*, 8930; 9037; 9368 : « provincia Mauretania Caesariensis »; *ibid.*, 9381 : « Tingitana provincia ».

7) Le Capitole de Carthage est mentionné par une inscription (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 1013 = *supplem.*, 12464), et par saint Cyprien, *De lapsis*, 8 et 24; *Epist.* 59, 13. — Tertullien y fait sans doute allusion dans un passage du traité des Spectacles (*De spectac.*, 8), et dans un autre traité où il associe les trois divinités de la Triade Capitoline, Jupiter-Esculape, Junon et Minerve (*De testim. anim.*, 2).

8) C'est du moins l'hypothèse la plus vraisemblable. Mais l'emplacement du Capitole de Carthage a donné lieu à beaucoup de discussions. Cf. *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1885, p. 112; 1893, p. 131; p. 152; *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1892, p. 94-123; 1894, p. 89-119; Cagnat, *Rev. arch.*, 1894, t I, p. 188-195; Babelon, *Carthage*, p. 156.

9) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1023; 1165; 1494.

et aux jeux[1]; s'il occupait déjà un rang élevé dans la hiérarchie sociale, sa secrète ambition était de parvenir, comme Apulée[2], à la grande-prêtrise d'Afrique, de présider l'assemblée provinciale, et d'entrer ainsi, après tant d'honneurs, dans la caste privilégiée des *sacerdotales*[3]. C'étaient là les dévotions officielles, dont on s'acquittait comme d'un devoir, mais où l'âme ne trouvait point son compte. Souvent, par une fantaisie d'exotisme mystique, on s'était affilié à quelqu'une des pieuses associations qui célébraient les mystères des dieux d'Orient : au collège des Dendrophores[4], à la congrégation d'Astarté[5] ou de Sérapis[6]. Et l'on n'oubliait pas les divinités du Panthéon gréco-romain, qui étaient depuis longtemps acclimatées à Carthage, qui y avaient presque toutes des temples ou des autels, et en qui l'on découvrait d'ailleurs de secrètes affinités avec les antiques divinités locales[7].

Car c'était toujours aux religions puniques qu'appartenaient les âmes. Sous des noms nouveaux, on continuait d'adorer les dieux d'autrefois. De là, dans la Carthage romaine, la prédilection très significative des dévots pour les cultes d'Esculape, de Saturne et de Juno Caelestis, qu'on avait identifiés avec Eschmoun, Baal-Hammon et Tanit. Leurs sanctuaires se dressaient dans le plus vieux quartier de la ville, qui était aussi le plus vivant et le plus saint. Ils s'annonçaient de loin aux fidèles par le nom même des rues qui y conduisaient : le *vicus Saturni*[8], la *via Salutaris*[9],

1) Tertullien, *De spectac.*, 11; saint Augustin, *Epist.* 138, 19 (Migne).

2) Apulée, *Florid.*, 16; saint Augustin, *Epist.* 138, 19.

3) Tertullien, *De spectac.*, 11. — Des *sacerdotales provinciae Africae* sont mentionnés par plusieurs inscriptions (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 1827; 2343; 4252; 5338; *supplem.*, 11546. Des *sacerdotales* apparaissent aussi en Numidie (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 7014; 7034-7035); deux figurent au IVe siècle dans l'album de Thamugadi (*ibid.*, 2403).

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12570. — On a découvert récemment à Carthage une dédicace à la Mère des Dieux et à Attis (*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1897, p. 722-725).

5) *Corpus inscript. semit.*, pars I, cap. XIII, n° 263. — Il a dû exister un collège analogue à l'époque romaine, si l'on en juge par les dispositions du sanctuaire de Caelestis, et d'après ce qu'Augustin nous dit des mystères de la déesse (*De civ. Dei*, II, 4; 26).

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1002-1007; *supplem.*, 12491-12493. — Le Serapeum de Carthage, mentionné par Tertullien (*De spectac.*, 8), était situé au S.-O. des citernes de Bordj-Djedid, non loin de la mer. Dans la même région était probablement ce *vicus Isidis* dont parle aussi Tertullien (*De idolol.*, 20. Cf. Apulée, *Metam.*, XI, 5 sqq.). On a découvert à Carthage quelques sculptures ou terres cuites relatives au culte de Sérapis et d'Isis (*Musée Lavigerie*, II, p. 42; 45-47; 59; pl. X-XI, XV; Gauckler, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1899, p. 161).

7) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 999-1000; 1013-1014; *supplem*, 12490. — On a retrouvé récemment, près de Bordj-Djedid, les restes d'un sanctuaire des *Cereres*, des fragments d'architecture et de sculpture, avec une dédicace des *sacerdotes Cereales* (*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1898, p. 551 et 557; *Musée Lavigerie*, II, p. 73-74, pl. XVIII).

8) *Acta proconsularia Cypriani*, 2 : « in *vico* qui dicitur *Saturni* inter *Veneream* et *Salutariam.* »

9) *Ibid.*, 2.

la *via Caelestis*[1]. Le temple d'Esculape, avec sa vaste bibliothèque où Apulée donna souvent ses conférences[2], était bâti au bord du plateau de Byrsa, sur l'emplacement qu'occupe aujourd'hui la chapelle de Saint-Louis[3]. Le temple de Saturne et celui de Caelestis, qui étaient voisins, paraissent avoir été situés non loin de là, dans la ville basse, à l'est de Byrsa et au nord du Forum[4] : car on a trouvé dans cette région, par milliers, les ex-voto à ces deux divinités[5].

Sous son nom latin de Juno Caelestis, Tanit restait la déesse protectrice de la nouvelle Carthage, comme elle l'avait été de la cité d'Hannibal, puis de la *Colonia Junonia* fondée par C. Gracchus[6]. La popularité de ce culte aux IIe et IIIe siècles de notre ère nous est attestée par bien des faits : documents archéologiques, textes des auteurs, événements historiques. Sur l'emplacement même de Carthage, on a trouvé récemment des ex-voto néo-puniques, un masque de la déesse, des moules de ses médaillons, la statue d'une de ses prêtresses[7]. La fête de Caelestis était encore, et devait être jusqu'au temps de saint Augustin[8], la fête principale de Carthage. Ses oracles suffisaient à déchaîner le fanatisme de la population, et ses prophétesses, sous Commode, causèrent des troubles assez graves[9]. Tertullien et les autres

1) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 3, 8 (éd. Halm) : « *viam* quam *Caelestis* vocitabant. »

2) Apulée, *Florid.*, 18. — Tertullien, *Apolog.*, 23; *De idolol.*, 20; *De pall.*, 1; Strabon, XVII, 3, 14 (éd. Meineke).

3) Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, t. I, p. 593 et suiv.; P. Delattre, *Cosmos* du 11 janvier 1890; *Mélanges de l'École de Rome*, 1890, p. 317; Babelon, *Carthage*, p. 135.

4) On s'accordait jadis à placer le temple de Tanit-Caelestis sur la colline dite *de Junon*, au N.-E. de Byrsa; mais, au cours des fouilles de ces dernières années, rien n'est venu confirmer cette hypothèse. On a voulu aussi identifier Juno Caelestis avec Juno Regina, et, par suite, le temple de Caelestis avec le Capitole (Castan, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1885, p. 112 et suiv.); mais cette supposition ne s'accorde pas avec les textes, qui ne permettent pas de confondre Caelestis avec Juno Regina. Dans l'état présent de la question, l'hypothèse la plus vraisemblable est celle qui place les temples de Caelestis et de Saturne à l'est ou au sud-est de Byrsa, puisque c'est la région d'où proviennent la plupart des ex-voto (Cagnat, *Revue arch.*, 1894, t. I, p. 188 et suiv.; Babelon, *Carthage*, p. 154 et suiv.).

5) La plupart de ces stèles sont aujourd'hui au Musée de Carthage ou à la Bibliothèque Nationale de Paris. Cf. *Corpus inscript. semit.*, pars I, cap. XIII; *Corpus inscript. lat.*, VIII, 999; *supplem.*, 12494; 12499 (sacerdos Saturni); 12501 (inventaire d'objets sacrés, probablement du temple de Caelestis). Beaucoup d'épitaphes latines de Carthage sont ornées du croissant ou autres symboles de Tanit (*ibid.*, 13327; 14488; 14494-14498; 14515-14518, etc.).

6) Plutarque, *C. Gracch.*, 11 (éd. Teubner) : περὶ τὸν τῆς Καρχηδόνος κατοικισμὸν, ἣν ὁ Γάϊος Ἰουνωνίαν, ὅπερ ἐστὶν Ἡραίαν, ὠνόμασε...

7) Babelon et Reinach, *Gaz. arch.*, 1885, p. 131; *Recherches arch. en Tunisie*, p. 14 et 28; Gauckler, *Guide du visiteur au Musée du Bardo*, p. 18 et 21; La Blanchère et Gauckler, *Musée Alaoui*, K, 108; M, 393; *Musée Lavigerie*, II, p. 13 et suiv., pl. III.

8) Saint Augustin, *De civ. Dei*, II, 4 et 26; *Sermon.* 105, 8 (Migne); *Enarr. in Psalm.* LXII, 7 ; XCVIII, 14 : « Regnum Caelestis quale erat Carthagini ! »

9) Capitolin, *Pertinax*, 4; *Macrin.* 3 Trebellius Pollion, *Trig. tyr.*, 29.

apologistes de la contrée nous ont souvent parlé de Caelestis en qui ils maudissaient leur plus redoutable ennemie[1]. En effet, son culte devenait de plus en plus le centre de résistance ou d'offensive de toutes les religions indigènes. Ce rôle prépondérant de Tanit était comme symbolisé par la disposition matérielle de son sanctuaire. D'après une description précise qui date de la fin du IVe siècle[2], c'était un vaste *téménos*, qu'enfermaient une foule de monuments. Au fond, une colonnade surmontée d'un fronton, qui figure sur des monnaies romaines de Carthage, annonçait le temple proprement dit, la *cella* où se cachaient la statue de la déesse et ce fameux *peplum* dont dépendait le destin de la cité. En avant du temple, une grande esplanade dallée, entourée de portiques. A droite et à gauche de cette esplanade, de nombreuses chapelles consacrées aux autres dieux du pays, qui semblaient ainsi placés sous la protection de Tanit.

En fait, dans la capitale de l'Afrique romaine, la religion de Caelestis résumait toutes les religions indigènes, comme le culte de Rome et d'Auguste résumait tous les cultes officiels. Par l'habile politique des empereurs, les dieux africains et les dieux romains, d'origine et de physionomie si diverses, avaient fini par vivre côte à côte en assez bonne intelligence, même par s'identifier à demi, sans jamais se confondre. La raison des fidèles allait aux dieux de Rome, le cœur aux dieux du pays; ou plutôt, la raison et le cœur pouvaient s'associer à une même prière, puisque la plupart des divinités adorées en Afrique avaient alors deux noms et deux faces. Toutes ces dévotions, fondues dans une même âme, y fortifiaient le sentiment religieux, et, en face du christianisme, l'y exaspéraient.

C'est que le christianisme n'était pas une religion comme les autres. Ce qui irritait contre lui les païens, ce n'était point sa nouveauté, ni son organisation, ni sa théologie, qui pouvait séduire au contraire leur inconscient monothéisme[3]; c'était sa prétention de vivre à part, de rompre avec la piété traditionnelle, même de détruire peu à peu ce qui n'était pas lui[4]. Comme le

1) Tertullien, *Apolog.*, 23 et 24; *Ad nation.*, II, 8; Minucius Felix, *Octav.*, 25; saint Augustin, *De civ. Dei*, II, 4 et 26. — Cf. Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, 4; Salvien, *De gub. Dei*, VIII, 9-13.

2) *De promissis et praedictionibus Dei*, III, 38, 44. Ouvrage anonyme qui est ordinairement joint aux œuvres de Prosper d'Aquitaine. Dans le passage indiqué (Migne, *Patr. lat.*, t. LI, p. 835), l'auteur raconte en témoin oculaire la transformation en église du temple de Caelestis à Carthage; et, à ce propos, il décrit ce temple.

3) Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie*, p. 227 et suiv.

4) Tertullien, *Apolog.*, 10 sqq.; 42 sqq.; *De idolol.*, 24 : « Exeundum de saeculo erit. »

judaïsme, il était condamné à l'intransigeance, de par son principe. Non seulement il refusait d'accepter une place dans le panthéon toujours ouvert des religions de Carthage[1]; mais encore la première loi qu'il imposait à ses prosélytes, était d'abjurer toute idolâtrie[2], c'est-à-dire de renier leur passé, de brûler ce qu'ils avaient adoré et que l'on continuait d'adorer autour d'eux. Par là se trouvait rompue la convention tacite de tolérance réciproque qui avait assuré jusqu'alors en Afrique la paix religieuse. Baal et Tanit avaient fait bon accueil aux dieux d'Égypte, de Grèce et d'Italie, qui ne prétendaient pas les détrôner; ils furent les ennemis jurés du Dieu des chrétiens, qui voulait leur mort.

Ainsi, la pieuse horreur que témoignaient les chrétiens pour tout le passé religieux du pays, suffisait à tourner et réunir contre eux les sectateurs de tous les autres cultes. Dans la vie pratique, ce sentiment se traduisait souvent par un dédaigneux isolement. Tertullien avait beau répéter que les chrétiens vivaient comme les païens, fréquentaient le forum, les bains, les marchés, les boutiques, et exerçaient tous les métiers[3]; cela ne prouvait rien contre certains faits qui chaque jour éclataient aux yeux. Le fidèle ne pouvait prendre part au culte domestique[4], à bien des réunions de famille[5]; car l'idolâtrie se mêlait à tout. Il ne pouvait assister aux fêtes officielles[6], à aucun de ces spectacles qui tenaient tant de place dans les préoccupations des Carthaginois, ni aux jeux du cirque et de l'amphithéâtre[7], ni aux représentations dramatiques[8], ni aux jeux Pythiques dans cet Odéon qu'on bâtissait alors et dont Carthage était si fière[9]. Qu'ils le voulussent ou non, les chrétiens formaient un camp à

1) Tertullien, *Apolog.*, 24.

2) Id., *De idolol.*, 1 : « Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa judicii idololatria »; *ibid.*, 24 : « Propterea Spiritus sanctus... jugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus. Haec erit lex nostra, quo expedita hoc plenius administranda, propria Christianorum, per quam ab ethnicis agnoscimur et examinamur... »

3) Tertullien, *Apolog.*, 42. — D'ailleurs, Tertullien lui-même interdisait en fait aux chrétiens presque tous les métiers (*De idolol.*, 3-12).

4) Id., *Ad uxor.*, II, 6.

5) Id., *De idolol.*, 16. — Sur cette participation aux fêtes de famille, les restrictions de Tertullien, les conditions qu'il prétendait imposer aux fidèles, équivalaient dans la pratique à une complète interdiction.

6) *Ibid.*, 13.

7) Tertullien, *De spectac.*, 9; 12; 16; 19.

8) *Ibid.*, 10; 17.

9) Tertullien, *Scorpiac.*, 6; *De resurr. carn.*, 42. — L'Odéon de Carthage, bâti au temps de Tertullien, vers 210 (cf. *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, séance du 26 décembre 1900), était situé sur le plateau dit *de l'Odéon*, au N.-E. de la colline dite *de Junon*, et à l'ouest des citernes de Bordj-Djedid. C'était un édifice circulaire, composé d'une rotonde centrale, et de plusieurs galeries concentriques. Les ruines en ont été retrouvées récemment par M. Gauckler. Cf. *Bull. arch. du Comité des trav. histor.* (extrait des procès-verbaux, novembre 1900, p. XXI); Tissot, *Géographie comparée de la province d'Afrique*, tome I, p. 656; Babelon, *Carthage*, p. 165 et suiv.

part dans la famille et dans la cité. Par leurs vertus mêmes, qui semblaient des reproches, par la simplicité de leur vie et de leur costume[1], ils indisposaient contre eux les foules, qui n'aiment point ce genre de protestation muette[2]. Et leur religion les forçait de causer quelque inquiétude aux magistrats les plus tolérants. Par leur refus de sacrifier comme tous les bons citoyens sur les autels des empereurs, ils se donnaient des airs de rebelles[3]. Les imprudences de quelques exaltés, comme ce soldat qui devant toute l'armée renonçait au service[4], ou comme Tertullien lui-même dans ses aventureux traités, semblaient justifier les appréhensions des gens qui suspectaient le loyalisme des chrétiens. Ceux-ci, dans l'imagination populaire, avaient fini par devenir des ennemis publics, traîtres aux dieux comme à l'État, et, par là, responsables de tous les maux[5]. Contre eux, toutes les violences paraissaient de justes châtiments. Et ils ne pouvaient rester individuellement ignorés, même dans une grande ville comme Carthage. Non seulement ils ne se cachaient guère pour se rendre dans leurs cimetières ou leur maison commune[6]; mais, les jours de fête, en s'abstenant seuls de décorer les façades de leurs logis[7], ils se désignaient eux-mêmes à la haine du passant.

Et les chrétiens avaient à Carthage des ennemis intimes, qui se chargeaient d'attiser cette haine. C'étaient les Juifs, fort nombreux, comme nous l'avons vu, et très remuants. Le temps était passé, où les païens confondaient les deux communautés pour les traquer ensemble. Dès la fin du IIe siècle, la rupture était complète entre l'Église et la Synagogue. Les Juifs, qui voyaient avec peine se répandre la Loi nouvelle, et qui se sentaient toujours un peu suspects au pouvoir depuis leurs grandes révoltes[8], avaient imaginé d'assurer leur sécurité en lâchant la bride à leur jalousie[9]; ils ne négligeaient rien pour détourner sur les chrétiens les soupçons et la malveillance de la foule. Nous en avons, pour Carthage même, une preuve curieuse. Vers le début du règne de Sévère, pendant une période de paix relative, un Juif,

1) Tertullien, *De cult. fem.*, II, 10-13.

2) *Ibid.*, II, 11 : « Grandis blasphemia est ex qua dicatur : Ex quo facta est christiana, pauperius incedit. »

3) Tertullien, *Apolog.*, 35 : « Propterea igitur publici hostes Christiani, quia imperatoribus neque vanos neque mentientes neque temerarios honores dicant... »

4) Id., *De coron.*, 1.

5) Id., *Apolog.*, 35; 40; *Ad nation.*, I, 9.

6) Tertullien, *Ad nation.*, I, 7.

7) Id., *Apolog.*, 35; *De idolol.*, 15.

8) Id., *Apolog.*, 21; *Advers. Judaeos*, 13. — Cf. Dion Cassius, LXVIII, 32; LXIX, 12-14; Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 2 et 6.

9) Tertullien, *Apolog.*, 7 : « Tot hostes quot extranei, et quidem proprie *ex aemulatione* Judaei... » — Tertullien accuse formellement les Juifs de pousser aux persécutions : « *synagogas* Judaeorum, *fontes persecutionum* » (*Scorpiac.*, 10).

qui exerçait le noble métier de bestiaire ou de valet à l'amphithéâtre, promenait par les rues de la ville une sorte de tableau où il avait barbouillé une caricature du Christ, analogue à celle que vers le même temps on dessinait dans les dépendances du Palatin. On y voyait un personnage vêtu de la toge, avec des oreilles d'âne et un pied fourchu, un livre en main. Au-dessus, on lisait cette inscription : « Le Dieu des Chrétiens, *Onocoètes* (qui couche avec les ânes)! » Tertullien, qui nous cite le fait, ajoute : « La foule en a cru sur parole l'infâme Juif. Pourquoi pas? c'était une occasion de répandre des infamies contre nous. Aussi, dans toute la cité, on ne parle plus que du Dieu qui couche avec les ânes. »[1] Or, des émeutes païennes avaient précédé ou allaient suivre ce petit intermède[2]. Sans doute, on ne doit pas chercher là un rapport direct de cause à effet. C'est du moins un indice très caractéristique de l'état des esprits, de l'alliance tacite des païens et des Juifs contre les chrétiens.

D'ailleurs, dans cette Carthage si dévote, si prévenue contre les sectateurs du Christ, il n'était pas difficile d'ameuter la population. On ne s'étonne point de l'attitude des foules, quand on voit les esprits les plus cultivés, même les lettrés de profession, partager là-dessus les préjugés du vulgaire. Fronton de Cirta avait prononcé, bien des années auparavant, un grand discours *Contre les chrétiens*[3]. Apulée, dans ses *Métamorphoses*, avait introduit une coquine amoureuse d'un âne : « C'était, dit-il, une ennemie de la foi, une ennemie de toute pudeur; elle méprisait et foulait aux pieds nos divinités saintes; en revanche, elle était initiée à une certaine religion sacrilège, elle croyait à un Dieu unique; par ses dévotions hypocrites et vaines, elle trompait tous les hommes. »[4] Le portrait est significatif; et, si l'on en rapproche la caricature imaginée par le Juif de Carthage, il est difficile de ne pas reconnaître dans ce passage d'Apulée une attaque contre les chrétiens. Si tel était le sentiment des lettrés, on devine ce qu'il devenait dans l'âme des ignorants. La populace acceptait aveuglément tout ce qu'on racontait sur les mystères du Christ : complots ténébreux, profanations, inceste, sacrifices d'enfants, anthropophagie[5]. Et il suffisait du moindre incident pour déchaîner l'émeute.

Nous savons qu'à plusieurs reprises, pendant les règnes de Commode et de Septime Sévère, des troubles éclatèrent à Car-

1) Tertullien, *Ad nation.*, I, 14. — Cf. *Apolog.*, 16.

2) Capitolin, *Pertinax*, 4; Tertullien, *Apolog.*, 7 et 37; *Ad Scapul.*, 3.

3) Minucius Felix, *Octav.*, 9 et 31.

4) Apulée, *Metam.*, IX, 14.

5) Tertullien, *Apolog.*, 3; 7-8; 16; 35; *Ad nation.*, I, 1; 7; 17.

thage sous l'impulsion du fanatisme religieux. Pertinax, durant son proconsulat d'Afrique, eut à réprimer « beaucoup de séditions, causées par les prédictions des prophétesses du temple de Caelestis »[1]. On peut soupçonner, chez les organisateurs de ces désordres, quelques arrière-pensées politiques; mais, en ces temps de persécutions, le meilleur mot d'ordre pour entraîner la foule était le cri de guerre contre les chrétiens. Si on ne les visait pas directement, du moins on se battait sur leur dos. Ce qui est certain, c'est que la communauté de Carthage fut souvent éprouvée pendant ces années-là. Fréquemment une populace furieuse, mêlée de Juifs et de soldats, avait surpris et malmené les fidèles au milieu de leurs assemblées[2]. On les lapidait dans les rues, on brûlait leurs maisons, on saccageait leurs cimetières[3]. Tertullien, dans son *Apologétique*, qui est presque contemporain des événements, rappelle avec indignation toutes ces violences : « Combien de fois, dit-il, une foule ennemie, de son propre mouvement, nous a-t-elle lapidés et incendiés ! Et même, dans la fureur des Bacchanales, on n'épargne pas les morts chrétiens. Bien mieux, on arrache leurs cadavres des tombeaux où ils reposaient comme dans l'asile de la mort. Ils sont déjà méconnaissables, déjà corrompus : n'importe! on les écharpe, on les met en pièces[4]! » Quelques années plus tard, à la suite de l'édit de Sévère en 202, ces scènes sauvages recommençaient : comme le procurateur Hilarianus, chargé du proconsulat par *interim*, hésitait ou tardait à régler la question des *areae*, la populace envahissait de nouveau ces cimetières et s'acharnait contre les morts[5]. Une famine survint, où l'on vit naturellement une vengeance céleste. Tertullien en triomphait, jouant sur le double sens du mot *area*, qui désignait dans le langage usuel l'*aire* à battre le grain : « Les *areae* des païens, elles aussi, sont devenues inutiles, car ils n'ont rien eu à récolter[6]. » Mais ce châtiment divin, dont parlaient si haut les chrétiens, se retournait contre eux. Les malheurs publics fournissaient à leurs ennemis un nouveau grief, et préparaient de nouvelles violences.

Si l'on ne tenait pas compte de cette haine sourde et de ces fréquents éclats de fanatisme, on aurait peine à s'expliquer la

1) Capitolin, *Pertinax*, 4 : « multas seditiones... vaticinationibus earum quae de templo Caelestis emergunt. »

2) Tertullien, *Apolog.*, 7 : « Cotidie obsidemur, cotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur. » Cf. *Ad nation.*, I, 7.

3) Id., *Apolog.*, 37.

4) *Ibid.*, 37.

5) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.

6) *Ibid.* : « sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent : *Areae* non sint ! *areae* ipsorum non fuerunt. Messes enim suas non egerunt. »

rigueur et la durée des premières persécutions d'Afrique. La population presque entière en a été non seulement la complice, mais encore, le plus souvent, l'instigatrice; et, plus d'une fois, elle força la main aux autorités. Les magistrats ne montrèrent pas en Afrique plus d'acharnement qu'ailleurs; au contraire, beaucoup d'entre eux cherchaient sincèrement à rétablir la paix religieuse[1]. Mais ils étaient pris entre les exigences ou les dénonciations d'une populace fanatisée, et la législation impériale, en vigueur depuis Trajan[2], qui ordonnait formellement l'apostasie ou le supplice de tout chrétien dénoncé. Deux rescrits de Marc-Aurèle, en 177, avaient complété et précisé cette législation : l'un commandant de punir quiconque troublait le peuple par l'introduction de nouveaux cultes[3]; l'autre, de condamner à mort ceux qui s'avouaient chrétiens[4]. Placés en face de dévots exaspérés qui leur amenaient un suspect, et d'un prévenu qui se faisait gloire de son prétendu crime, les magistrats n'avaient aucun moyen de se dérober. Ils persécutèrent par nécessité, la plupart sans conviction.

C'est dans la première année du règne de Commode, en 180, que s'ouvre pour nous l'ère des persécutions d'Afrique. La Proconsulaire était alors gouvernée par Vigellius Saturninus[5]. On lui envoya de la ville de Scillium douze chrétiens, sept hommes et cinq femmes, qui refusaient d'abjurer. Traduits devant le tribunal du proconsul, ils s'obstinèrent, et on leur trancha la tête le 17 juillet[6]. Des exécutions analogues avaient lieu en Numidie. Un esclave du nom de Namphamo était martyrisé à Madaura[7],

1) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4.

2) Pline, *Epist.*, X, 97 (98).

3) *Digest.*, XLVIII, 19, 30 (éd. Th. Mommsen) : « Modestinus libro primo de poenis. Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit. » Si ce rescrit de Marc-Aurèle n'était pas dirigé spécialement contre les chrétiens, du moins il les atteignait et pouvait être facilement interprété contre eux.

4) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1, 47; 2, 1 sqq. — Cf. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 329; Neumann, *Der Roemische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 28 et suiv.

5) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3 : « Vigellius Saturninus, qui *primus* hic gladium in nos egit. » — La date du proconsulat de Saturninus, que l'on plaçait autrefois en 200, a été fixée par la découverte du texte grec et d'une très ancienne rédaction latine des *Actes* des martyrs Scillitains. Sur ce proconsul, cf. Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, 1885, p. 121-122; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines* (Paris, 1896), t. I, p. 221-223.

6) Sur la date et les circonstances du martyre des Scillitains, voyez plus loin, *chap.* II, § 3.

7) Lettre de Maxime de Madaura, dans la correspondance de saint Augustin : *Epist.* 16, 2 (Migne); cf. la réponse d'Augustin au sujet de ces martyrs (*ibid.*, 17, 2). — Le titre d'*archimartyr*, donné par Maxime à Namphamo, s'explique probablement par ce fait que Namphamo passait pour être le plus ancien martyr de Numidie.

peut-être le 5 décembre de la même année[1]; avec lui, d'autres chrétiens, dont un certain Miggin[2]. Le fanatisme des populations dut faire alors bien d'autres victimes, dont le souvenir s'est perdu. D'après les allusions de Tertullien aux émeutes de Carthage[3], il serait bien surprenant qu'aucun membre de la communauté n'y eût succombé.

Cette cruelle persécution, commencée dès les premiers mois du règne de Commode, allait durer plus de trente ans, avec des trêves plus ou moins longues. Les exécutions de 180 furent suivies, semble-t-il, d'une période de tolérance relative. Nous savons, du moins, par le témoignage non suspect de Tertullien, que plusieurs proconsuls de Carthage s'efforcèrent sincèrement d'apaiser les esprits et d'arrêter les poursuites. Parfois même, ils imaginaient des ruses généreuses pour tourner la loi. Cincius Severus, tenant ses assises à Thysdrus (El-Djem), faisait dicter secrètement aux chrétiens les réponses équivoques qui sauveraient les apparences et permettraient l'acquittement[4]. Vespronius Candidus, se retranchant derrière des prétextes de légalité, ne voulut point juger un fidèle qu'une populace fanatisée poussait

1) A notre avis, on ne peut déterminer exactement ni l'année ni le jour. C'est seulement à cause du titre d'*archimartyr* attribué à Namphamo, qu'on s'accorde à placer les martyrs de Madaura au temps de la plus ancienne persécution connue en Afrique, c'est-à-dire vers le temps de l'exécution des Scillitains. D'après le Martyrologe romain moderne, les martyrs de Madaura auraient succombé le 4 juillet : c'est la date adoptée par la plupart des savants, notamment par Allard (*Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, 1885, p. 436). Les Bollandistes ont pourtant fait observer très justement que ce témoignage est sans valeur (*Acta sanctorum*, Jul., t. II, p. 6). En effet, le nom de Namphamo n'a été inséré dans le Martyrologe romain que par Baronius; or, celui-ci n'a point indiqué de source, et il est impossible aujourd'hui de savoir d'où il a pu tirer ce renseignement. Suivant Neumann (*Der Roemische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 76 et 286), Namphamo aurait été martyrisé le 4 décembre. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'un Namphamo est mentionné le 5 décembre (*non. Decembr.*), au milieu d'autres martyrs africains, par le Martyrologe hiéronymien (*Martyrol. hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, 1894, p. 150). Mais on n'en peut rien conclure; car le nom de Namphamo était très commun en Afrique, et même il reparaît à d'autres dates dans le Martyrologe hiéronymien (*ibid.*, p. 154 : *XV kal. Jan.*; p. 155 : *XIV kal. Jan.*, etc.).

2) Neumann (*o. l.*, p. 286-287) fixe au 10 décembre la date du martyre de Miggin. Mais cette date reste incertaine, comme la précédente; et il est plus naturel d'admettre que Miggin a été exécuté avec Namphamo. Ce nom de Miggin reparaît assez fréquemment dans le Martyrologe hiéronymien, et il était très répandu en Afrique. Des inscriptions, trouvées en Numidie et en Maurétanie, mentionnent des reliques d'un martyr Miggin (*Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1890, p. 440 et 530; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 18656; 20600).

3) Tertullien, *Apolog.*, 7, 37; *Ad nation.*, I, 7; *Ad Scapul.*, 3.

4) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4. — La date du proconsulat de Cincius Severus est incertaine. On peut dire seulement qu'il est postérieur au proconsulat de Vigellius Saturninus, et qu'il appartient au règne de Commode. Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, 1896, t. I, p. 223-224.

tumultueusement à son tribunal[1]. Mais les magistrats avaient beau faire; l'irritation populaire allait croissant, et, périodiquement, éclatait en émeutes. D'ailleurs, le pouvoir s'affaiblissait au milieu des guerres civiles qu'avaient déchaînées sur l'empire les compétitions de Septime Sévère, de Niger et d'Albinus. Toujours est-il qu'une persécution en règle sévissait de nouveau en 197. Les prisons de Carthage étaient alors pleines de chrétiens[2] : Tertullien leur adresse son éloquente exhortation *Aux Martyrs*. C'est aussi l'année où, dans son *Apologétique*, il prétend démontrer aux magistrats l'illégalité de la procédure, et où, dans ses livres *Aux nations*, il entreprend de faire reviser le procès par le public[3].

Jamais peut-être l'Église d'Afrique ne fut aussi cruellement éprouvée que pendant les dix dernières années du règne de Septime Sévère. Cet empereur, qui avait d'abord témoigné aux chrétiens une certaine bienveillance[4], changea brusquement d'attitude à leur égard. Il crut voir dans le christianisme un danger public; et froidement, en politique, il résolut de l'exterminer, ou, du moins, d'en arrêter les progrès. Pour le mieux atteindre, il modifia complètement la tactique suivie jusque-là. Pendant tout le second siècle, les rescrits des empereurs n'avaient eu d'autre objet que de rappeler aux magistrats les règles fixées par Trajan : défense de rechercher les chrétiens, mais, en cas de dénonciation, ordre de les contraindre à abjurer ou de les mettre à mort[5]. La législation nouvelle sur les cimetières, qui donnait une existence légale, dans toutes les provinces, aux collèges funéraires[6], avait eu pour les Eglises une singulière conséquence. Elles étaient régulièrement autorisées, en tant qu'associations funéraires; mais leurs membres étaient individuellement suspects, en tant qu'affiliés à une confrérie religieuse interdite. Situation contradictoire, qui apparaissait d'autant plus fausse, à mesure qu'augmentaient le nombre des chrétiens et l'importance de leurs domaines communs. Sans trancher la question de droit, et en laissant subsister au fond cette anomalie, Septime Sévère entreprit d'en atténuer au moins les conséquences; et il inaugura la persécution *par édit* en interdisant d'une façon formelle la propagande chrétienne, en ordonnant de poursuivre *d'office* les convertis et les complices de leur conversion (202)[7].

1) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4. — Le proconsulat de Vespronius Candidus semble se placer également sous Commode. Cf. Pallu de Lessert, *o. l.*, p. 230-233.

2) Tertullien, *Ad martyr.*, 1 sqq.

3) Sur la date de ces trois ouvrages, voyez plus loin, *livre* II, *chap.* I, § 3.

4) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4.

5) Pline, *Epist.*, X, 97 (98); Tertullien, *Apolog.*, 2 et 5; *Digest.*, XLVIII, 19, 30; Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 2.

6) *Digest.*, XLVII, 22, 1 (rescrit de Septime Sévère).

7) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 2,2-3; Spar-

Les effets de cette nouvelle tactique ne se firent pas longtemps attendre à Carthage. Dans l'édit impérial, qui tolérait pourtant le *statu quo*, la foule vit simplement une autorisation de courir sus aux chrétiens. Comme à l'ordinaire, elle commença par saccager ce qui restait des *areae*[1]. Le proconsul Minucius Timinianus était mort au moment où il allait inaugurer les poursuites officielles contre la propagande des chrétiens. Le procurateur Hilarianus, gouverneur par interim[2], eut le triste honneur de mener l'enquête. Il fit comparaître à son tribunal et condamna aux bêtes un groupe de chrétiens de Thuburbo (Tebourba), Perpétue, Félicité, Saturus et leurs compagnons, qui furent martyrisés le 7 mars 203 dans l'amphithéâtre de Carthage[3]. Bien d'autres chrétiens payèrent alors de leur vie leur audacieux mépris de l'édit impérial. D'abord, ceux que mentionne la *Passio* de sainte Perpétue : Jucundus, Artaxius, Saturninus, brûlés vifs; Quintus, mort en prison[4]; et « beaucoup d'autres frères martyrs »[5]. Le 22 mai, Æmilius et Castus, qui figurent au vieux calendrier de Carthage[6]; le 18 juillet, sous le proconsulat de Rufinus[7], la vierge Guddène[8]. Vers le même temps, sans doute, Celerina,

tien, *Sever.*, 17 : « Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit. » — Cf. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain, de la fin des Antonins au milieu du* IIIe *siècle*, 1881, p. 70 et suiv.; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du* IIIe *siècle*, 1886, p. 57 et suiv.

1) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3.

2) Tertullien, *ibid.*, 3; *Passio Perpetuae*, 6 : « Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti jus gladii acceperat... » — Cf. Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, p. 135-136; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 236-239.

3) Sur la date et l'histoire du martyre de sainte Perpétue et de ses compagnons, voyez plus loin, *chap.* II, § 4.

4) *Passio Perpetuae*, 11.

5) *Ibid.*, 13.

6) Saint Cyprien, *De lapsis*, 13; saint Augustin, *Sermon.* 285 (Migne) : « In die Natali martyrum Casti et Aemili »; *Kalendarium Carthaginense*, XI kal. Iunias : « sanctorum Casti et Aemili » (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 618); *Martyrol. hieronym.*, XI k. Iun. : « In Africa, Casti, Aemili » (éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX et 64).

7) Sur ce proconsul, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 239-241.

8) *Martyrol. Adonis*, XV kal. Aug. (*Patr. lat.* de Migne, t. 123, p. 304). Cette date (18 juillet) est celle que donnent aussi le vieux Martyrologe romain (*Vet. roman. Martyrol.*, XV kal. Aug. — *Ibid.*, t. 123, p. 163), le Martyrologe d'Usuard (*Martyrol. Usuardi*, XV kal. Aug. — *Ibid.*, t. 124, p. 271), et les Bollandistes (*Acta sanctorum*, Jul., t. IV, p. 359). Cependant, Neumann propose le 27 juin (*Der Roemische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 177). C'est qu'après Tillemont (*Hist. des empereurs*, t. III, p. 102) et Morcelli (*Africa christiana*, t. II, p. 62) il identifie la vierge Guddène avec le martyr Guddens dont parle saint Augustin (*Sermon.* 294 (Migne) : « Habitus in basilica Majorum, in Natali martyris Guddentis, V kalendas Julii. » — Cf. *Martyrol. hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. 82 : V kal. Jul... Cordaba in Spaniis... Giddini; *ibid.*, VI Kal. Jul... Gaudentius). Cette identification reste très hypothétique. En tout cas, il n'y a pas de raison pour ne pas s'en tenir à la date du 18 juillet, donnée par la notice d'Adon où les autres renseignements sont très précis et empruntés probablement à des *Actes* perdus de Guddène.

Laurentius et Ignatius, dont parle saint Cyprien[1]. Évidemment, l'on traquait alors les chrétiens dans toute la Proconsulaire, et, probablement, dans les autres provinces africaines.

Cette chasse aux chrétiens d'Afrique paraît avoir duré sans trêve plus de deux ans. Ils purent respirer un peu sous le proconsulat de Julius Asper[2]. Ce gouverneur, dont Tertullien a loué la modération, n'avait aucun goût pour toutes ces cruautés. Un jour, comme on amenait un chrétien à son tribunal, il dit tout haut à ses assesseurs qu'il était désolé d'avoir à juger ce genre d'affaire; et il renvoya le prévenu, sans le sommer de sacrifier[3]. Un autre proconsul, Pudens, tâchait de découvrir dans les rescrits des empereurs les clauses favorables aux suspects. Dans le procès d'un chrétien, il annula la dénonciation sous prétexte qu'on avait cherché à intimider et à exploiter le prévenu; comme il ne se présentait pas d'autre accusateur, il refusa de poursuivre l'affaire[4]. La rigueur des tribunaux varia donc suivant le caractère des proconsuls; mais, en droit, la situation ne changea pas jusqu'à la fin du règne de Septime Sévère.

La persécution reprit avec une nouvelle violence sous le proconsulat de Tertullus Scapula (211-213)[5]. Elle s'étendit à la Numidie et à la Maurétanie[6]. A cette époque appartient le martyre de Mavilus ou Maiulus d'Hadrumète, qui fut mis à mort le 11 mai 212[7]. Bien des fidèles cherchèrent alors à échapper aux bourreaux par des compromis ou par la fuite[8]. Par exemple, ce

1) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 3. — Plus tard s'éleva à Carthage une *basilique de Celerina*. Cf. saint Augustin, *Sermo* 48 (habitus in basilica Celerinae); Victor de Vita, I, 3 (9).

2) Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, p. 138-140; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 241-244.

3) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4.

4) *Ibid.*, 4. — Ce Pudens dont parle Tertullien avait été identifié par Tissot (*Fastes de la province romaine d'Afrique*, p. 125) avec Servilius Pudens, qui paraît avoir gouverné l'Afrique à la fin du règne de Marc-Aurèle. D'après des inscriptions récemment découvertes (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11999; 12006), il s'agit de Valerius Pudens, proconsul entre 209 et 211, prédécesseur immédiat de Scapula. Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 249-252.

5) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4 : « Pro Deo vivo cremamur... »; *ibid.*, 5 : « Quid ipsa Carthago passura est, decimanda a te?... Parce Carthagini, si non tibi. Parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque. » — Sur le gouvernement de Scapula, cf. Tissot, *Fastes de la province romaine d'Afrique*, p. 144-146; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 252-257.

6) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4 : « Nam et nunc a praeside Legionis et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in hujusmodi. »

7) *Ibid.*, 3; *Kalendarium Carthaginense*, V id. Mai. « s. Maiuli ». Cf. *Martyrol. hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. LXX et 59. — Nous adoptons la date 212 (et non 211); car il ne semble pas que la persécution eût recommencé déjà au printemps de 211. Voyez plus loin, *livre* II, *chap.* I, § 3.

8) Tertullien, *De fug. in persec.*, 11; 13.

Rutilius, dont s'est un peu moqué Tertullien : « Le très saint martyr Rutilius avait eu beau fuir la persécution, bien des fois, de pays en pays. C'est même en vain qu'il avait cru se racheter du péril à prix d'argent. Au milieu de cette belle sécurité qu'il avait pensé se ménager, il fut arrêté à l'improviste, traduit devant le gouverneur, écartelé par les tortures, sans doute comme châtiment de sa fuite, puis brûlé vif. Ce martyre, qu'il avait voulu éviter, il l'a obtenu grâce à la miséricorde de Dieu[1]. ». Rutilius mourut le 2 août, d'après le Martyrologe romain[2]. On ne sait si c'est en son honneur que s'éleva plus tard, à Mactaris, la basilique dite « de Rutilius »[3].

Tertullien, au début du *Scorpiace,* a peint en traits de feu les atrocités dont l'Afrique fut alors le théâtre[4]. Et il a tenté d'y mettre fin par son admirable lettre à Scapula, où se mêlent le raisonnement, la prière et la menace. On ne sait si cet éloquent appel fut entendu ; mais les poursuites paraissent avoir cessé dans la seconde ou la troisième année du règne de Caracalla[5]. Il y avait au moins trente-deux ans, sous des formes diverses, avec plus ou moins d'acharnement, que l'on traquait les chrétiens du pays. Alors s'ouvre une longue période de paix, qui durera jusqu'au temps de saint Cyprien. L'Église d'Afrique en profitera pour réparer ses pertes et reprendre sa marche en avant.

1) Tertullien, *De fug. in persec.*, 5.

2) *Acta sanctorum*, Aug., t. I, p. 146 sqq. — Tertullien, dans son traité *De fuga*, parle du martyre de Rutilius comme d'un événement assez récent. Or, ce traité date, comme nous le verrons, de 213. C'est pourquoi nous rattachons le martyre de Rutilius à la persécution de Scapula.

3) Cette basilique contenait la tombe d'un évêque appelé Rutilius, comme le martyr, et à qui était peut-être consacré le sanctuaire (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11894).

4) Tertullien, *Scorpiac.*, 1 : « Hoc apud Christianos persecutio est. Cum igitur fides aestuat et ecclesia exuritur... Et nunc praesentia rerum est medius ardor, ipsa canicula persecutionis, ab ipso scilicet cynocephalo. Alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probaverunt, alii fustibus interim et ungulis insuper degustata martyria in carcere esuriunt... » Cf. *De fug. in persec.*, 1 ; 11-13.

5) Du moins n'est-il fait mention d'aucune persécution en Afrique, depuis les années où Tertullien écrit la lettre à Scapula et le *De fuga* (212-213), jusqu'à l'épiscopat de saint Cyprien. La courte persécution de Maximin ne paraît pas avoir atteint les provinces africaines : « eo quod persecutio illa non per totum mundum, sed *localis* fuisset » (Lettre de Firmilien de Césarée, dans la correspondance de saint Cyprien : *Epist.* 75, 10).

CHAPITRE II

LES PREMIERS DOCUMENTS CHRÉTIENS D'AFRIQUE. — LES « ACTES » DES SCILLITAINS ET LA « PASSION » DE SAINTE PERPÉTUE.

I

Débuts de la littérature chrétienne en Afrique. — Essais poétiques. — Témoignage de Tertullien. — Emploi simultané du latin et du grec dans la communauté primitive de Carthage. — Les premiers écrivains chrétiens d'origine africaine. — Le pape Victor. — Archaeus, évêque de Leptis. — Hermogène l'hérétique.

L'histoire littéraire, comme l'histoire religieuse, de l'Afrique chrétienne commence pour nous à la fin du IIe siècle. Début très brillant, et plein de promesses. Au seuil même de cette littérature, se dresse l'œuvre imposante, aussi variée qu'originale, de Tertullien ; et, à côté, deux groupes de monuments qui comptent parmi les plus précieux du christianisme primitif, les *Actes* des martyrs Scillitains et la *Passion* de sainte Perpétue.

Était-ce là, pour cette époque, toute la littérature des Églises d'Afrique ? Ce serait assurément peu vraisemblable. Et nous avons des raisons de croire qu'il a existé autre chose : des essais timides de poésie, divers traités de polémique, sans compter les pièces d'archives.

Tertullien nous parle d'hymnes que composaient des fidèles inspirés, et qu'ils débitaient au banquet des agapes[1]. Ailleurs, il semble faire allusion à des chants en l'honneur des martyrs[2]. L'invocation à Dieu, l'éloge des martyrs, tels seront justement, plus tard, les deux thèmes favoris du lyrisme chrétien, par exemple, chez Prudence.

Mais il faut se garder d'exagérer l'importance de ces essais poétiques. On ne saurait prendre à la lettre le passage célèbre de

1) Tertullien, *Apolog.*, 39 : « Post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel *de proprio ingenio* potest, provocatur in medium *Deo canere.* »

2) Id., *Scorpiac.*, 7 : « cantatur et exitus martyrum. »

Tertullien dans son traité *Sur les spectacles* : « Si vous aimez le théâtre pour les leçons qu'on y trouve, nous avons, nous chrétiens, une assez belle littérature, assez de vers, assez de sentences, assez même de cantiques, assez de chants; et ce ne sont pas des fables, ce sont des vérités[1]. » Il est probable que l'auteur désigne simplement ici les livres saints. Dans ces communautés primitives, l'Écriture était toute la science du chrétien : à chaque réunion on en lisait des fragments, que commentaient les clercs[2]; on chantait des hymnes bibliques et des psaumes[3], dont les fidèles reprenaient en chœur le refrain ou certains versets[4]; on entonnait ces pieux cantiques même en famille[5]. On peut donc croire que l'auteur du traité *Sur les spectacles* songeait surtout à la Bible, quand il opposait hardiment au théâtre païen la poésie chrétienne. Ainsi comprise, l'affirmation de Tertullien n'en est pas moins caractéristique, en ce qu'elle trahit déjà chez les chrétiens d'Afrique une sorte de préoccupation littéraire. Et l'on s'explique que quelques-uns d'entre eux, dès cette époque, après avoir chanté les poésies bibliques, en aient parfois composé de leur façon.

On peut se demander, à ce propos, de quelle langue se servaient alors en Afrique les auteurs de ces hymnes naïves ou les rédacteurs des documents d'Église. La question reste pour nous très obscure, peut-être insoluble dans l'état actuel de nos connaissances. On sait que le grec, jusque vers la fin du IIe siècle, fut la langue courante, presque officielle, dans plusieurs grandes communautés d'Occident : par exemple, celles de Rome, de Vienne ou de Lyon. On est tenté d'admettre qu'il en fut de même à Carthage, où l'action de l'hellénisme est si marquée[6]. Et l'on pourrait citer, à l'appui de cette hypothèse, plusieurs faits très significatifs. Tertullien, qui connaissait à fond les deux langues, comme son compatriote Apulée[7], avait d'abord composé en grec certains de ses ouvrages, qu'il traduisit ensuite en latin[8]. Pour

1) Tertullien, *De spectac.*, 29 : « Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates... »

2) Id., *Apolog.*, 39; *De anim.*, 9.

3) Id., *De oratione*, 28 : « inter *psalmos* et *hymnos* deducere ad Dei altare debemus. »

4) *Ibid.*, 27 : « hoc genus psalmos *quorum clausulis respondeant qui simul sunt.* »

5) Tertullien, *Ad uxor.*, II, 8 : « Sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant quis melius Domino suo cantet. »

6) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 453 et suiv.; Ph. Berger et Saladin, *Recherche des antiquités*, p. 78-95; P. Monceaux, *Les Africains*, 1894, p. 81 et suiv.; 126 et suiv.

7) Apulée, *Florid.*, 9; 18; 24; *Apolog.*, 36; 39.

8) Tertullien, *De coron.*, 6; *De baptism.*, 15; *De virgin. vel.*, 1. — Les lettrés n'étaient pas seuls à employer simultanément les deux langues. Les *tabellae*

les *Actes* des martyrs Scillitains, comme pour la *Passion* de sainte Perpétue, nous possédons une rédaction grecque fort ancienne, où des critiques ont même cru reconnaître le texte original. Enfin, un curieux détail de la *Passion* semble indiquer quelle était la langue préférée des clercs de Carthage. Dans le récit d'une des visions, sainte Perpétue, sortant du Paradis, aperçoit devant la porte l'évêque Optatus et le prêtre Aspasius, toujours en querelle; elle s'approche d'eux, et engage la conversation, « en grec », nous dit formellement le rédacteur des *Actes*[1]. Le témoignage du pieux chroniqueur paraît décisif; et pourtant, l'on hésite à en conclure que cet idiome, étranger après tout, ait été seul alors en usage dans les communautés d'Afrique. A Carthage, il ne semble avoir été familier qu'aux lettrés ou aux Orientaux fixés dans la ville[2]. Or le christianisme avait recruté surtout ses adhérents dans la grande masse de la population, qui parlait seulement punique ou latin. Aussi voyons-nous que Tertullien, après avoir hésité quelque temps entre les deux langues, préféra définitivement le latin, seul compris de tous. A plus forte raison le grec ne pouvait-il régner exclusivement dans les communautés de l'intérieur du pays, où les inscriptions helléniques sont extrêmement rares[3]. De plus, comme nous le montrerons plus loin[4], le texte original du plus ancien document conservé, les *Actes* des Scillitains, paraît décidément avoir été le texte latin; et c'est aussi en latin qu'écrivait le premier auteur

devotionis ou *exsecrationum* de Carthage sont rédigées tantôt en grec, tantôt en latin (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12504-12511). Une formule de malédiction, qui a été trouvée dans la nécropole d'Hadrumète, et qui date de la seconde moitié du IIe siècle, est écrite en latin, mais gravée en caractères grecs (*Collections du Musée Alaoui*, 5e livraison, p. 57 et suiv. ; *Musée Alaoui*, H, 26). Il en est de même d'une incantation amoureuse, découverte à Carthage (*Musée Alaoui*, H, 41).

1) *Passio Perpetuae*, 13 : « Et coepit Perpetua *graece* cum illis loqui... » ; Μαρτύριον Περπετούας, 13 : καὶ ἤρξατο ἡ Περπετούα Ἑλληνιστὶ μετ' αὐτῶν ὁμιλεῖν. Cf. Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, p. 82.

2) Les inscriptions grecques de Carthage, malgré les récentes découvertes, sont encore relativement peu nombreuses. Ce sont surtout des dédicaces à Sérapis, des formules de malédiction, des épitaphes, des marques d'amphore (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 1003; 1005-1007 *a* ; *supplem.*, 12493 ; 12508-12511 ; 13390-13392; 14088-14096; 14258-14269; Delattre, *Archéologie chrétienne de Carthage* (1889-1892), p. 5 ; *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1893, p. 31 et suiv.; *Revue tunisienne*, 1894 et 1899; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1897, p. 318 et suiv.; *Musée Lavigerie*, II, p. 93; *Musée Alaoui*, D, 577 et 582; H, 41 ; M, 385-386).

3) En dehors de Carthage, la plupart des inscriptions grecques de la région ont été découvertes dans les villes de la côte, à Leptis, à Hadrumète, à Rusicade, surtout à Caesarea; très peu proviennent de l'intérieur du pays, de Sicca Veneria, de Cirta, de Cuicul, etc. (*Corpus inscript. graec.*, 5363-5366; 9137; *Corpus inscript. lat.*, VIII, 15-16; 1640; p. 620, *a-e*; 7051-7052; 7152; 8653 *a*; 9596-9598; 10895; *supplem.*, 10997-10998; 11132; 11658; 15567; 15876; 15990; 16867; p. 1867 et 1879; 20140; 21105; 21439-21446; *Musée Alaoui*, D, 12; 471; 584-585; H, 26-27; 35-39).

4) *Chap.* II, § 3.

chrétien connu d'origine africaine, le pape Victor[1]. — Voilà donc deux séries de faits contradictoires. Nous ne voyons qu'un moyen de les concilier : c'est d'admettre que les Églises d'Afrique employaient alors simultanément les deux idiomes, avec une certaine préférence des clercs pour le grec, des fidèles pour le latin.

En tout cas, à Carthage comme à Rome, dans les dernières années du IIe siècle, le latin tend de plus en plus à devenir la langue unique, officielle, des communautés chrétiennes. Nous en avons pour preuve, non seulement l'œuvre de Tertullien, mais encore les traditions relatives au pape Victor, un Africain devenu évêque de Rome, qui servit ainsi de trait d'union entre les deux Églises, et que saint Jérôme considérait comme le plus ancien écrivain chrétien de langue latine[2].

L'origine africaine de Victor nous est attestée par le document le plus digne de foi, le *Liber Pontificalis*[3]. Mais nous ne savons rien de sa vie avant son élection à l'épiscopat. Il succéda au pape Éleuthère, et fut évêque de Rome pendant dix ans, de 186 à 197 d'après la chronique des papes[4], de 189 à 198 ou 199 d'après l'opinion des critiques les plus compétents[5]. Il fut, semble-t-il, une des victimes de la persécution qui sévissait alors à Rome comme en Afrique. « Il obtint la couronne du martyre, nous dit la chronique... Il fut enseveli près du corps de l'apôtre saint Pierre, au Vatican, le cinquième jour des calendes d'août »[6].

Ce fut un vrai chef d'Église ; et, pendant tout son épiscopat, il déploya une grande activité. C'était un homme énergique et tenace, aux idées nettes, toujours prêt à l'action ; un homme de lutte qui allait droit devant lui sans s'inquiéter des obstacles, qui acceptait et peut-être recherchait tous les concours pour arriver à ses fins, mais sans jamais transiger sur le fond. Il profita des bonnes dispositions de Marcia, la favorite de Commode, pour obtenir la délivrance des confesseurs condamnés aux mines et

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53.

2) « Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur » (*ibid.*, 53).

3) « Victor, natione Afer, ex patre Felice... » (*Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, 1886, p. 137). — Cette mention figurait déjà dans la plus ancienne rédaction de la chronique. Cf. *ibid.*, p. 61.

4) *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 137 : « Sedit ann. X, m. II, d. X. Fuit autem... a consulatu Commodi II [V] et Gravione [Glabrionis] (186) usque ad Laterano et Rufino (197)... »

5) Duchesne, *ibid.*, t. I, p. CCLX ; Doulcet, *Essai sur les rapports de l'Eglise chrétienne avec l'Etat romain pendant les trois premiers siècles*, 1883, p. 232 ; Funk, *Histoire de l'Eglise*, trad. Hemmer, I, p. 109 ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II (*Die Chronologie*), p. 323 et 723.

6) *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 137 : « Martyrio coronatur. . Hic sepultus est juxta corpus beati Petri apostoli, in Vaticano, V kal. Aug... » — Cf. *Acta sanctorum*, Jul., t. VI, p. 534 sqq. : « De sancto Victore papa et *martyre* Romae. »

relégués en Sardaigne[1]. Pour faciliter la propagande chrétienne, il consentit à déclarer valable le baptême conféré, en cas d'urgence, par n'importe quel fidèle, à tout païen qui faisait une profession de foi chrétienne[2]. Mais, sur les questions de doctrine, il se montra toujours intraitable. Peu de temps après son élection, il excommunia l'hérésiarque Theodotos de Byzance, un ancien tanneur qui était venu prêcher à Rome la doctrine monarchienne et qui niait ouvertement la divinité du Christ[3]. C'est lui aussi, semble-t-il, qui condamna le montanisme, à l'instigation de Praxéas[4]. Enfin c'est lui qui joua le rôle prépondérant dans la grande querelle, relative à la Pâques, qui agitait alors tout le monde chrétien. Deux traditions étaient depuis longtemps en présence : la tradition d'Asie, qui faisait coïncider la Pâques chrétienne avec la Pâques juive; et la tradition de Rome, qui reportait la Pâques chrétienne au dimanche suivant[5]. Le pape Victor entreprit d'amener toutes les Églises à adopter l'usage romain. Il invita les évêques de tout l'Empire à discuter la question dans des conciles régionaux. Comme les Asiatiques s'obstinaient dans leur tradition, il osa les excommunier, malgré l'intervention d'Irénée[6]. Il eut le dernier mot : sauf un petit nombre d'entêtés, qui formèrent la secte des *Quartodécimans*, les Églises d'Asie finirent par céder[7]. Date mémorable dans l'histoire du catholicisme : c'était la première fois, sans doute, qu'un évêque de Rome osait parler si ferme et si haut. Victor semble avoir eu parfois la claire vision de la future primauté romaine : à certains moments, il fait déjà figure de pape.

Dans l'ardeur de la lutte, cet homme d'action était devenu auteur. Sans y songer, naturellement — car une lettre ou un livre n'était pour lui qu'une arme, — il avait inauguré une littérature nouvelle : la littérature chrétienne de langue latine. D'abord, les polémiques sur la Pâques avaient été l'occasion d'une active correspondance entre les évêques des diverses provinces de l'Empire : lettres du pape Victor aux principales

1) *Philosophoumena*, IX, 12.

2) *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 137 : « Constituit ut, necessitate faciente, ut ubiubi inventus fuisset, sive in flumine, sive in mari, sive in fontibus, tantum christiano confessione credulitatis clarificato, quicunque hominum ex gentile veniens ut baptizaretur. »

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 28, 6. — Cf. le traité anonyme *Adversus omnes haereses*, 8.

4) Tertullien, *Advers. Prax.*, 1. — Cf. *Adversus omnes haereses*, 8.

5) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 226-227; *Eglises séparées*, p. 141 et suiv.; *Revue des questions historiques*, juill. 1880.

6) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 22-25; *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 137; Socrate, *Hist. eccles.*, V, 22.

7) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 227.

Églises[1]; réponses rédigées, en leur nom ou au nom des conciles, par Polycrate d'Éphèse[2], Théophile de Césarée[3], Narcisse de Jérusalem[4], Irénée de Lyon[5]. Toutes ces lettres étaient naturellement écrites en grec; même, sans aucun doute, celles qui venaient de Rome. Mais, de plus, pour rallier à sa cause les Églises d'Occident, le pape Victor avait composé en latin plusieurs ouvrages. On cite de lui un livre « Sur la question de la Pâques », et « certains autres opuscules »[6], que d'ailleurs saint Jérôme jugeait « médiocres »[7]. Tout cela est perdu. On a voulu récemment attribuer à Victor une curieuse homélie *Sur les joueurs*, qui figure dans plusieurs manuscrits à la suite des œuvres de saint Cyprien[8]: hypothèse inacceptable, puisque l'auteur de l'homélie en question a souvent imité, comme nous le verrons[9], saint Cyprien lui-même. Donc, le pape Victor n'est plus pour nous qu'un nom, le plus ancien dont se souvienne l'histoire de la littérature latine chrétienne[10]. Par son épiscopat, il appartient à l'Église de Rome; mais, par ses origines, il a le droit de figurer aussi en tête des Fastes littéraires de l'Église d'Afrique.

Sans sortir même de l'Afrique, on peut citer au moins deux auteurs chrétiens qui furent les contemporains de Tertullien, et qui avaient composé comme lui des traités de polémique. Le premier est un certain Archaeus, évêque de Leptis en Tripolitaine[11]. Nous possédons de lui un fragment, d'ailleurs insignifiant, sur la fête de Pâques, qui nous a été conservé par un manuscrit du Vatican. Ce morceau commence par ces mots : « Il faut célébrer la Pâques le dimanche »[12]... On ne peut guère douter d'après cela qu'Archaeus n'ait été un des partisans du pape Victor dans la querelle avec les Asiatiques[13]; ce qui fixe la date de son

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 23; Socrate, *Hist. eccles.*, V, 22; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 35.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 24, 2-8; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 45.

3) Eusèbe. *Hist. eccles.*, V, 23, 3; 25.

4) *Ibid.*, V, 23, 3; 25.

5) *Ibid.*, V, 24, 12 sqq.; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 35.

6) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 34 : « super quaestione Paschae, et alia quaedam scribens opuscula... »

7) Id., *Chronic. ad ann. 2209*: « Victor..., cujus *mediocria* de religione exstant volumina. »

8) Harnack, *Der pseudo-cyprianische Tractat De aleatoribus* (dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur*, t. V, fasc. I, 1888); *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 719.

9) *Livre* III, *chap.* IV, § 3.

10) Nous possédons, sous le nom du pape Victor, quatre lettres latines, dont l'une adressée « Aux Africains » (Mansi, *Concil.*, t. I, p. 698. — Cf. Migne, *Patr. graec.*, t. V, p. 1483-1490). Ces quatre lettres sont certainement apocryphes.

11) Mai, *Spicileg. roman.*, III, p. 707 : fragment intitulé « Archaei qui post discipulos Domini episcopus fuit Leptitanae urbis in Africa. » — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 776; Migne, *Patr. graec.*, t. V, p. 1490.

12) « Celebrandum est Pascha die dominico... » (Mai, *Spicileg. roman.*, III, p. 707).

13) Il est vraisemblable, en effet, que les

épiscopat et de son traité. Vers le même temps, ou quelques années plus tard, un peintre de Carthage qui se mêlait de théologie, Hermogène l'hérétique, écrivit un livre sur l'éternité de la matière, que Tertullien a réfuté tout au long[1].

Évidemment, bien d'autres ouvrages de polémique ont été alors publiés en Afrique. Tertullien a été en guerre toute sa vie, contre les païens, les Juifs, les hérétiques, enfin contre les catholiques. Même quand il s'en prenait aux hérésiarques grecs de l'âge précédent, il visait surtout leurs disciples, alors bien vivants et remuants : adversaires souvent invisibles pour nous, mais qu'on devine derrière ses traités. Il n'était pas homme à parler longtemps tout seul, ni à se battre dans le vide : s'il aimait à pourfendre les morts, c'était pour atteindre les ennemis qui s'en faisaient un rempart. Son œuvre polémique serait inintelligible, si l'on n'admettait qu'il avait en face de lui des contradicteurs prompts à la riposte, comme Hermogène ou Praxéas. Mais leurs ouvrages ont disparu dans la croisade que le catholicisme triomphant entreprit plus tard contre toute la littérature hérétique.

II

Les archives de l'Église de Carthage. — Renseignements fournis par Tertullien. — Les registres ecclésiastiques. — Autres documents perdus. — Profession de foi de Praxéas. — Recueil de prophéties et de visions dans la communauté montaniste. — Le calendrier primitif de Carthage. — Listes de martyrs. — *Actes* des martyrs. — Physionomie des vieilles relations conservées.

Les Églises d'Afrique avaient dès lors des archives constituées. Nous pouvons nous représenter, dans une certaine mesure, le contenu des archives de Carthage, non pas seulement d'après les documents authentiques qui nous sont parvenus, mais encore d'après divers renseignements que nous fournit Tertullien.

Il faut citer d'abord les registres (*census*)[2], indispensables pour le gouvernement d'une grande communauté : des catalogues, et, sans doute aussi, des inventaires, des livres de comptes. Parmi les pièces de ce genre devait figurer une liste officielle de tous les membres de l'Église locale, une liste disposée par classes

évêques d'Afrique étaient intervenus, en faveur du pape Victor, dans la querelle de la Pâques. Parmi les lettres apocryphes de Victor, il en est une adressée « Aux Africains » (Migne, *Patr. graec.*, t. V, p. 1487).

1) Tertullien, *Advers. Hermogen.*, 1 sqq.

2) Tertullien, *De coron.*, 13 : « habes tuos *census*, tuos *fastos*. »

suivant toutes les règles de la hiérarchie (*ordines ecclesiastici*)[1] : en tête, les clercs dans l'ordre de préséance (*ordo sacerdotalis*)[2], évêque, prêtres, diacres, lecteurs et ministres inférieurs; puis les différentes catégories de laïques (*laïci*; *plebs*)[3]. Une autre liste indiquait sans doute la succession des évêques (*ordo episcoporum*), depuis la fondation de l'Église de Carthage[4]. Pour les besoins du culte, la communauté possédait une riche collection de livres saints, confiés aux soins des lecteurs. Il faut y joindre une liste des ouvrages canoniques (*divinum instrumentum*) : Tertullien y fait allusion dans un de ses traités montanistes, où il nous apprend que le *Pasteur* d'Hermas n'avait point été inséré dans le canon officiel, et que tous les conciles, même catholiques, l'avaient classé parmi les apocryphes[5]. Probablement, il existait déjà des livres de liturgie : car l'Afrique chrétienne avait dès lors ses traditions établies, que souvent Tertullien expose, justifie ou combat[6]. De même, on devait conserver copie des décisions des premiers conciles : autrement, l'on ne s'expliquerait pas les

1) Tertullien, *De exhort. castit.*, 13; *De monogam.*, 12. — Tertullien désigne surtout par là les diverses classes de fidèles, ou les règles de conduite imposées à chacune d'elles. Mais ce qu'il en dit suppose l'existence de listes correspondantes : « Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur !... » (*De exhort. castit.*, 13). — « Qui alleguntur in ordinem sacerdotalem... Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas » (*ibid.*, 7). — « An ordo aliqui seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum?... De ecclesiasticis ordinibus agebatur, quales ordinari oporteret. Oportebat igitur omnem communis disciplinae formam sua fronte proponi... » (*De monogam.*, 12). — Plus tard, on désigna surtout, sous le nom d'*ordines*, les rituels ecclésiastiques. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 105; 138; 439 et suiv.

2) Id., *De exhort. castit.*, 7. — Cf. *De idolol.*, 7 (ordo ecclesiasticus); *De monogam.*, 11 (ordo ecclesiae).

3) Id., *De exhort. castit.*, 7; *De baptism.*, 17.

4) Cela paraît résulter d'un passage où Tertullien met les hérétiques au défi de produire leurs titres apostoliques, leurs listes d'évêques remontant aux apôtres : « Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant *ordinem episcoporum suorum*, ita per successionem ab initio decurrentem... Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt... Perinde utique et ceterae exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant » (*De praescript. haeretic.*, 32). — Le biographe de Cyprien semble faire allusion à une liste des évêques de Carthage : « Ex quo enim Carthagini *episcopatus ordo* numeratur... » (*Vita Cypriani*, 19).

5) Tertullien, *De pudicit.*, 10 : « Si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur .. »

6) Id., *De coron.*, 3; *De baptism.*, 17 sqq.; *De paenitent.*, 7 sqq. — L'auteur anonyme du *De rebaptismate* fait allusion à une liturgie écrite du baptême, au milieu du IIIe siècle : « Siquidem per nos baptisma tradetur, integre et sollemniter et *per omnia quae scripta sunt* adsignetur atque sine ulla ullius rei separatione tradatur » (*De rebaptism.*, 10). Le symbole africain du baptême peut être reconstitué avec précision d'après les citations de Tertullien, de saint Cyprien et autres Africains. Ce symbole, plus ancien que les ouvrages de Tertullien, est presque identique au symbole romain, sauf pour l'article 3. Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 667; *Patrum apostolic. opera*, I, 2, p. 118-123.

allusions précises de saint Cyprien à des canons qu'il déclare fort anciens, par exemple à celui qui défendait d'instituer tuteur un clerc[1], ou à celui qui fixait la procédure pour le baptême des hérétiques[2].

A tout cela s'ajoutaient divers documents, dont l'ensemble racontait l'histoire de l'Église locale, et dont plusieurs pouvaient, à l'occasion, servir d'armes dans les polémiques. Par exemple, la communauté catholique de Carthage conservait précieusement une profession de foi autographe de l'hérétique Praxéas, qui continuait à prêcher dans la ville le Patripassianisme, et qui pourtant, quelques années plus tôt, y avait reconnu solennellement son erreur[3]. D'autre part, la communauté montaniste possédait des recueils de prophéties, de visions, de prières improvisées par des dévots en extase[4]. Cette collection, inaugurée sans doute par les fondateurs de la secte, s'enrichissait, au jour le jour, du procès-verbal des nouveautés. Tertullien nous conte une de ces visions, qui s'était produite justement pendant un de ses sermons; et il remarque à ce propos qu'on notait régulièrement ces manifestations divines : « On en rédige le récit avec le plus grand soin, pour en faire au besoin la preuve[5]. »

Parmi toutes ces pièces d'archives, on doit réserver une place à part au calendrier et aux documents qui s'y rattachent : d'abord, en raison de leur importance; ensuite, parce que cette classe de documents n'a pas péri tout entière. Nous possédons, du moins en grande partie, un très précieux calendrier de l'Église de Carthage[6]. Quoiqu'il date du ve ou du vi^e^ siècle, il n'en intéresse pas moins la période des origines; car le rédacteur du temps des Vandales y a fondu des documents d'époques très diverses, et plusieurs mentions y sont fort anciennes. La communauté de

1) Saint Cyprien, *Epist.* 1.

2) Id., *Epist.* 71, 4; 73, 3.

3) Tertullien, *Advers. Prax.*, 1 : « Caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet *chirographum* apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. »

4) Id., *Advers. Marcion.*, V, 8 : « Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas...; edat aliquem *psalmum*, aliquam *visionem*, aliquam *orationem*, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit; probet etiam mihi mulierem apud se prophetasse ex illis suis sanctioribus feminis magnidicam : si haec omnia facilius a me proferuntur... Habet professionem meam qui voluerit eam exigere. »

5) Id., *De anim.*, 9 : « Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam et *diligentissime digeruntur, ut etiam probentur*) : Inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter, etc... »

6) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 618-619 (*Kalendarium Carthaginense*). Ce vieux calendrier, publié d'abord par Mabillon (*Veter. Analect.*, t. III, p. 398 sqq.), est malheureusement incomplet; il présente une lacune de deux mois. Sous sa forme primitive, il a été l'une des sources des calendriers romains du ive et du ve siècle. Cf. de Rossi et Duchesne, *Martyrol. hieronym.*, p. LXX sqq.

Carthage avait déjà son calendrier (*Fasti*) au temps des persécutions de Septime Sévère, puisque Tertullien le cite[1]. On le tenait à jour avec le plus grand soin : saint Cyprien y trouvait plus tard l'indication de plusieurs martyres obscurs, antérieurs d'un demi-siècle[2]. C'était une nécessité d'avoir un calendrier bien en règle; car, seul, il pouvait renseigner exactement les clercs sur la série et la date des fêtes locales. Ces Fastes ecclésiastiques avaient deux sources principales : les listes d'évêques, où était mentionné le jour de leur mort ou de leur inhumation, ce qu'on appelait plus tard les *Depositiones episcoporum*; en second lieu, et surtout, les listes et les *Actes* des martyrs.

Le culte des martyrs est né en Afrique, comme partout, dès les premières persécutions. La très vive et très touchante sollicitude témoignée par les chefs des Églises à ceux de leurs frères qui souffraient et mouraient pour leur foi, avait eu évidemment pour origine un très réel et très profond sentiment d'humanité ou de solidarité. Mais il s'y était mêlé vite un calcul innocent de pieuse politique. Si les confesseurs étaient les soldats du Christ, ils étaient aussi les champions de la communauté. En même temps que la vérité du christianisme, chaque martyre attestait la force de résistance et le progrès de l'Église locale. L'héroïsme de chacun importait à l'honneur de tous. Dès qu'on apprenait l'arrestation de quelques fidèles, on se mettait en campagne pour les aider à faire bon visage aux tortures, puis à la mort. On leur envoyait des secours en prison; on leur procurait des consolations de toute sorte, bonne nourriture, promesses et compliments[3]. On corrompait le geôlier pour faciliter les visites de parents ou d'amis[4], pour obtenir un cachot plus confortable, un peu d'air et de lumière[5]. On accompagnait les élus au tribunal pour soutenir leur courage et les garder contre les défaillances. Dès que la condamnation semblait certaine et l'exécution imminente, on les préparait au martyre par des exhortations, de vrais sermons, même des jeûnes[6]. Si l'on craignait de les voir faiblir devant les tortures ou le supplice, on n'hésitait pas à leur faire boire auparavant des breuvages narcotiques[7]; si bien que l'irrévé-

1) Tertullien, *De coron.*, 13 : « Habes tuos census, tuos *Fastos*... »

2) Saint Cyprien, *Epist.* 34.

3) Tertullien, *Ad martyr.*, 1-2; *Passio Perpetuae*, 3 et 16; saint Cyprien, *Epist.* 12, 1.

4) *Passio Perpetuae*, 3; 16.

5) *Ibid.*, 16 : « Tertius et Pomponius benedicti diacones, qui nobis ministrabant, constituerunt pretio ut paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. Tunc exeuntes de carcere universi sibi vacabant. »

6) Tertullien, *Ad martyr.*, 1; *De jejun.*, 12. — Cf. Le Blant, *La préparation au martyre*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. XXVIII, 1re partie, p. 53-78.

7) Tertullien, *De jejun.*, 12 : « postremo ipso tribunalis die luce summa con-

rencieux Tertullien a pu traiter d'ivrognes certains confesseurs[1]. — En revanche, quelle qu'eût été leur vie, les martyrs avaient droit à des honneurs extraordinaires. On inscrivait leur nom au livre d'or de la communauté, dans ces catalogues de héros chrétiens qu'on proposait sans cesse à l'admiration reconnaissante des fidèles[2]; de plus, on célébrait annuellement, en l'honneur de quiconque était mort pour la foi, une fête commémorative[3].

De là, deux sortes de documents : les *Listes* des martyrs (*Depositiones martyrum*), et les *Actes* des martyrs (*Acta martyrum* ou *Passiones*).

Nous possédons, pour l'Afrique, quelques débris de ces catalogues. On a trouvé dernièrement en Tunisie, aux environs du Kef (Sicca Veneria), une longue liste de martyrs, suivie de la mention significative : « Ces noms dans l'homélie »[4]. D'après ces derniers mots, la liste tout entière semble avoir été empruntée à un sermon martyrologique, consacré à la louange de tout un groupe de confesseurs. Quoique l'inscription soit de basse époque, elle est pour nous le témoin fidèle d'une très vieille coutume. Dès le IIIe siècle, on rédigeait à Carthage des catalogues de ce genre, destinés à être lus et commentés pour l'édification des fidèles; destinés aussi à rappeler la date des anniversaires. Saint Cyprien mentionne à plusieurs reprises cette tradition : « Vous vous en souvenez, écrit-il, nous offrons toujours pour eux le sacrifice, toutes les fois que nous célébrons la passion et l'anniversaire des martyrs par une cérémonie commémorative »[5]. Il nous indique aussi comment l'on avait établi ces listes. Au plus fort d'une persécution, exilé de Carthage, il se préoccupe de les tenir au courant, il écrit à ses clercs : « Notez sur la liste les jours où meurent les confesseurs, pour que nous puissions célébrer leur anniversaire du milieu des tombeaux des martyrs »[6]. On voit que la coutume était déjà ancienne au temps de saint Cyprien;

dito mero tanquam antidoto praemedicatum ita enervastis, ut paucis ungulis titillatus (hoc enim ebrietas sentiebat) quem dominum confiteretur interroganti praesidi respondere non potuerit amplius, atque ita de hoc jam extortus, cum singultus et ructus solos haberet, in ipsa negatione discessit. »

1) Tertullien, *ibid.*, 12. — Il s'agit là évidemment de faits exceptionnels; mais il est difficile de rejeter entièrement, sur ce point, le témoignage de Tertullien.

2) Saint Cyprien, *Epist.* 12.

3) Tertullien, *De coron.*, 3; saint Cyprien, *Epist.* 39.

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 16396 : (*Ha*)*ec nomina in* (*h*)*omilia*. — Cf. un document analogue (*ibid.*, 10686; *supplem.*, 16741). D'autres inscriptions, aujourd'hui assez nombreuses, qui mentionnent des séries de martyrs, se rapportent probablement à des reliquaires. Nous en parlerons à leur date.

5) Saint Cyprien, *Epist.* 39, 3 : « Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. »

6) Id., *Epist.* 12, 2 : « Dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus. »

en Afrique, il en faut évidemment chercher les origines au milieu des longues persécutions de Commode et de Septime Sévère.

Outre ces catalogues, on rédigea de très bonne heure des récits détaillés de l'interrogatoire et de la mort des martyrs. Ces narrations ont souvent, par endroits, un air de documents officiels. Il n'est pas impossible, en effet, que les chrétiens se soient procuré quelquefois, à prix d'argent, une copie des procès-verbaux conservés dans les archives proconsulaires[1]. Mais ils n'ont pu puiser facilement à cette source qu'à partir du IVe siècle, après la victoire définitive de leur religion. Jusque-là, la plupart des relations authentiques de martyres ont dû être composées tout simplement d'après les notes et les souvenirs de témoins oculaires. Nous voyons, par la *Passion* de sainte Perpétue et par la biographie de saint Cyprien, que tout se passait au grand jour : le tribunal était ouvert à tout venant, beaucoup de clercs et de fidèles trouvaient moyen de visiter les prisonniers, d'accompagner les confesseurs jusqu'au lieu du supplice, de les assister jusqu'au dernier moment[2]. Chacun racontait ce qu'il avait vu ou entendu; et l'on tirait de tout cela le récit du martyre. En effet, l'Église ne pouvait se passer d'une rédaction officielle. Dans les communautés africaines, l'usage s'était vite introduit de lire publiquement ces *Actes*, le jour de la cérémonie commémorative[3]. Un concile africain, au temps de saint Augustin, autorisa formellement cette vieille pratique : « Qu'il soit permis de lire les *Passions* des martyrs, quand on célèbre leur anniversaire[4]. »

De là, sans doute, le développement très remarquable de ce genre de littérature dans l'Afrique du IIIe et du IVe siècle. De là,

1) Les archives proconsulaires de Carthage sont mentionnées à plusieurs reprises par les auteurs africains du IIe au IVe siècle. Cf. Apulée, *Florid.*, 9 : « Proconsulis autem tabella, sententia est... ; utcunque recitata est, ita *provinciae instrumento* refertur » ; Tertullien, *Apolog.*, 44 : « Vestros enim jam contestamur *Actus*, qui cotidie judicandis custodiis praesidetis, qui sententiis elogia dispungitis » ; saint Augustin, *Contra Crescon.*, III, 70 : « Si tota gesta vis legere, ex *archivo proconsulis* accipe. » — De là le nom, plus ou moins exact, d'*Acta proconsularia*, donné à plusieurs relations : au récit du martyre de saint Cyprien, à l'une des rédactions des *Actes* des Scillitains, etc.

2) *Passio Perpetuae*, 3 ; 5-6 ; 9 ; 16-17 ; 20-21 ; Pontius, *Vita Cypriani*, 14-18 ; *Acta Proconsularia Cypriani*, 2-5. — Pendant l'exil de saint Cyprien, un groupe de confesseurs condamnés aux mines le félicite de l'énergie qu'il a montrée devant le proconsul, et fait allusion au procès-verbal de l'interrogatoire, évidemment recueilli par les chrétiens de Carthage et communiqué aux absents : « Quid nos discipuli secuti apud praesidem dicere deberemus, prior apud *Acta proconsulis* pronuntiasti » (saint Cyprien, *Epist.* 77, 2).

3) « Actus eorum in ecclesia ad edificationem legite... » (*Actes* abrégés du martyre des saintes Perpétue et Félicité). Cf. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 525.

4) « Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur » (*Cod. can. eccles. afric.*, *can.* 46. — Mansi, *Concil.*, III, p. 738).

aussi, les remaniements de toute sorte qu'ont subis de bonne heure les plus anciens *Actes* de la contrée[1]. Au début, dans une pensée d'édification, on donnait volontiers à ces récits un grand développement. Le fait nous est attesté, non seulement par les dimensions de la *Passion* de sainte Perpétue, mais encore par la préface du biographe de saint Cyprien, qui écrivait au milieu du IIIe siècle : « A de simples fidèles, à des catéchumènes, qui avaient obtenu le martyre, nos ancêtres ont fait tant d'honneur, par vénération pour le martyre lui-même, que dans le récit de leurs *Passions* ils ont inséré beaucoup de détails, et, pour ainsi dire, presque tous les détails. Ils ont voulu nous transmettre ainsi la connaissance de ces faits, même à nous qui n'étions pas encore nés »[2]. Cependant, le nombre des martyrs à honorer augmentait à chaque génération; certains jours, on célébrait plusieurs anniversaires. On dut se résoudre à abréger les relations primitives. D'une part, on continuait à les paraphraser pour en tirer des leçons morales à l'usage du lecteur; et, d'autre part, on les résumait, parfois on les mutilait, pour les plier aux exigences du culte. Ces préoccupations contradictoires et d'ordre pratique, autant que la fantaisie des copistes, nous expliquent pourquoi se présentent à nous sous tant de formes diverses les plus vieux documents conservés en ce genre : la *Passion* de sainte Perpétue et les *Actes* des Scillitains[3].

III

Les *Actes* des Scillitains. — Date du martyre. — Le procès. — Découvertes successives des documents qui s'y rapportent. — Comparaison des diverses rédactions latines et du texte grec. — En quelle langue a été composé le document original. — Valeur historique de ces *Actes*.

C'est assez récemment qu'on a pu déterminer avec précision la date du martyre des Scillitains. On était depuis longtemps à peu près fixé sur le jour (16 des calendes d'août = 17 juillet), par le témoignage presque concordant des *Actes*[4], du vieux calen-

1) Voyez plus loin, § 3 et 4.

2) Pontius, *Vita Cypriani*, 1.

3) Outre ces deux groupes de documents, il a existé certainement d'autres *Actes*, relatifs à d'autres martyrs africains de la même époque. Par exemple, la précision des renseignements chronologiques et des détails que le Martyrologe d'Adon nous fournit sur le martyre de sainte Guddène, suffit à prouver que le rédacteur avait sous les yeux un récit authentique de ce martyre. Cf. *Martyrol. Adonis*, XV kal. Aug.; Le Blant, *Les Actes des martyrs*, 1882, p. 5 et 276.

4) *Acta martyr. Scillitan.*, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713,

drier de Carthage [1] et du martyrologe hiéronymien [2]. Mais on s'était complètement trompé sur l'année. On supposait que les Scillitains avaient péri vers 200, dans la persécution de Sévère. On se fondait pour cela sur quelques indications chronologiques que contenaient les seules rédactions jusque-là connues des *Actes* : le rôle attribué dans l'interrogatoire au proconsul Saturninus dont a parlé Tertullien [3] ; les allusions à deux empereurs régnant ensemble, Septime Sévère et Caracalla [4]; enfin, dans l'en-tête du document, la mention d'un consul Claudius ou Claudianus [5], qu'on identifiait avec le consul Claudius de l'année 200. Or, il se trouve que, de ces trois indications, la première seule était exacte ; les deux autres, tout à fait erronées, étaient de simples interpolations, conséquence d'une singulière méprise d'un premier copiste [6]. Cependant, Léon Renier avait soupçonné qu'il fallait placer le martyre en 180, et rétablir le nom du consul Praesens en tête du document. Cette ingénieuse conjecture a été entièrement confirmée, coup sur coup, par la découverte d'un texte grec des *Actes* [7] et d'un nouveau texte latin plus correct [8]. Ces deux rédactions ne mentionnent plus qu'un seul empereur; et le procès y est exactement daté d'après le deuxième

p. 86-89. Cf. *Acta sanctorum*, Jul., t. IV, p. 214 sq. — Sur la foi de la relation principale, dite *Acta proconsularia*, on plaçait autrefois le martyre des Scillitains le 14 des calendes d'août = 19 juillet. La date du 17 juillet a été définitivement établie par la découverte du texte grec et d'un texte latin plus correct : πρὸ ιϛ̄ καλανδῶν Αὐγούστων, ὅπερ ἐστὶν Ἰουλίῳ ιζ̄ (Μαρτύριον Σπεράτου : cf. Usener, *Acta martyr. Scillitan. graece edita*, Bonn, 1881); « XVI kalendas Augustas » (*Passio Scillitan.* : cf. Robinson, *The Passio of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, p. 112).

1) *Kalendarium Carthaginense* : *XV*[*I*] *k. Aug. ss. Scilitanorum* (Ruinart, p. 618).

2) *Martyrol. hieronym.* : *XV*[*I*] *k. Aug. In Africa Carthagine Scilitanorum* (éd. Duchesne et de Rossi, p. LXX et 92).

3) Tertullien, *Ad Scapul.*, 3; Ruinart, p. 86-89.

4) Ruinart, *ibid.* : « dominis nostris imperatoribus Severo et Antonino » (*Acta proconsularia*).

5) *Ibid* : « Existente Claudio consule... » (*Acta proconsularia*).

6) Le document primitif, daté suivant l'usage, portait en tête les noms des deux consuls : « *Praesente* II et Condiano consulibus... » (*Passio Scillitan* : cf. Robinson, p. 112). — Un copiste inintelligent prit le mot *praesente* pour un participe. Une fois cette première erreur commise, les copistes qui vinrent ensuite s'efforcèrent de l'atténuer, chacun à sa façon. On remplaça *praesente* par d'autres mots qui semblaient plus corrects : *praesidente*, *praestante*, etc. Puis, comme le nom de *Condianus* est assez rare en latin, on y substitua des noms plus communs : *Claudianus* ou *Claudius*. On identifia ce nom ainsi altéré, avec celui du consul Claudius de l'an 200. Comme à cette date, il y avait deux empereurs associés, on corrigea dans le texte *imperatoris* en *imperatorum*. Enfin vinrent des copistes qui ajoutèrent les noms des deux empereurs de l'année 200 : Sévère et Caracalla. C'èst un exemple curieux de la série d'altérations que peut subir un texte en quelques siècles.

7) Usener, *Acta martyr. Scillitan. graece edita*, Bonn, 1881. — Cf. Léon Renier, *Bull. de l'Instit. de Corr. arch.*, 1864, p. 199.

8) Robinson, *The Passion of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, p. 112 et suiv.

consulat de Praesens [1]. Aucun doute ne peut subsister aujourd'hui : les Scillitains ont été martyrisés au commencement du règne de Commode, le 17 juillet 180 [2].

Quant à la patrie des martyrs, elle n'est pas mentionnée dans les diverses rédactions latines [3], et n'est indiquée que dans un passage très suspect du texte grec [4]. Elle nous est connue cependant par une très vieille tradition, qui semble avoir été consignée déjà dans le calendrier primitif de Carthage [5], et qu'on n'a aucune raison sérieuse de contester. On peut donc admettre que les douze chrétiens condamnés à Carthage par le proconsul Saturninus lui avaient été amenés de la ville de *Scillium*, qui était située en Proconsulaire, et qu'on doit se garder de confondre avec *Cillium* en Byzacène [6].

Si l'on considère seulement les faits, l'histoire de ces martyrs se réduit à peu de chose. Le groupe se composait de sept hommes et de cinq femmes. A en juger par la physionomie de leurs noms, qui sont tous énumérés dans les *Actes* [7], quelques-uns devaient être d'origine punique. Six d'entre eux jouent le rôle de personnages muets. Trois femmes, Donata, Vestia, Secunda, et deux hommes, Cittinus, Nartzalus, interviennent incidemment dans le récit de l'audience. Mais tous s'effacent derrière Speratus, qui, lui, est toujours en scène : qu'il fût ou non l'auteur de la con-

1) « Praesente bis et Claudiano (Condiano) consulibus... domni nostri imperatoris » (*Passio Scillitan.*; cf. Robinson, p. 112). — Ἐπὶ Πέρσαντος τὸ δεύτερον καὶ Κλαυδιανοῦ τῶν ὑπάτων.. (Μαρτύριον Σπεράτου : cf. *ibid.*, p. 113).

2) Cette conclusion était déjà très vraisemblable après la publication du texte grec (cf. Aubé, *Etude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains*, 1881; Duchesne, *Bulletin critique*, 1881, p. 421; Bonnet, *Revue critique*, 1881, t. II, p. 313). Elle a été entièrement confirmée par la publication du texte latin qu'a découvert M. Robinson, et qui seul a gardé sans aucune altération le nom de Praesens, consul en 180.

3) Sauf dans les titres.

4) Ἦσαν οὖν ὁρμώμενοι οἱ ἅγιοι ἀπὸ Ἰσχλὴ τῆς Νουμιδίας... (Μαρτύριον Σπεράτου : cf. Robinson, p. 117). Nous montrerons plus loin que ce passage est une addition postérieure.

5) *Kalendarium Carthaginense* : XVI k. Aug. ss. *Scilitanorum*. — Cf. *Martyrol. hieronym.*, éd. Duchesne et de Rossi, p. LXX et 92.

6) L'emplacement exact de *Scillium* est inconnu jusqu'ici. Mais une *Ecclesia Scillitana*, certainement distincte de *Cillium* (Kassrine), en Byzacène, et située en Proconsulaire, est mentionnée par la liste de 411 et par la lettre de 646 (cf. Tissot, *Géographie comparée de la province romaine d'Afrique*, II, p. 636 et 775). C'est de là, très probablement, qu'étaient originaires les martyrs dits *Scillitains*.

7) Voici les noms des martyrs d'après le meilleur texte latin : Speratus, Nartzalus, Cittinus, Veturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Januaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda (*Passio Scillitan.* — Cf. Robinson, p. 116). On constate d'ailleurs quelques variantes entre les diverses rédactions : Laetantius est remplacé par Kelestinos dans le texte grec (*ibid.*, p. 117); Veturius par Venerius, et Vestia par Vestigia, dans d'autres textes latins (Aubé, *Etude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains*, p. 36-39). — Un martyr Citinus figure dans l'inscription de Tixter, en 359 (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20600).

version des autres, c'était évidemment le chef de cette petite troupe de vaillants. Au moment où s'ouvre le drame, les Scillitains sont déjà à Carthage. On les introduit dans la salle du tribunal (*secretarium*), où se tient le proconsul Saturninus [1]. Aussitôt commence l'interrogatoire, dont tout le détail est fidèlement noté. Le document se termine par la sentence du magistrat, la proclamation du héraut, et l'exécution de l'arrêt [2]. L'un des textes ajoute que les martyrs furent ensevelis « près de Carthage » [3]. Une basilique fut plus tard élevée sur leurs tombeaux [4] ; on croit en retrouver l'emplacement à l'ouest de la ville, près du hameau de Douar-ech-Chott [5].

On le voit, les *Actes* des martyrs Scillitains ne contiennent guère que leur interrogatoire. Ce qui, tout d'abord, fait pour nous le prix de ce document, le plus ancien de l'Afrique chrétienne, c'est qu'on n'en peut suspecter l'authenticité. Pourtant, le texte soulève plusieurs problèmes délicats, par l'abondance même et la variété des rédactions conservées. Nous en possédons au moins six, qui toutes diffèrent les unes des autres par quelque point, surtout par l'étendue des développements.

Il y a vingt ans, la question paraissait beaucoup plus simple. On ne connaissait encore que les trois textes réunis au XVIIe siècle par Ruinart [6] : 1° la relation déjà publiée par Baronius, et connue sous le nom impropre d'*Actes proconsulaires* [7] ; 2° une autre rédaction complète, et plus développée, que Ruinart lui-même avait découverte dans un manuscrit de la bibliothèque de Colbert [8] ; 3° un très court fragment, trouvé par Mabillon à Reichenau, et qui paraissait représenter une version plus ancienne [9]. — De nos jours, une série d'heureuses trouvailles nous a révélé bien d'autres formes du document. En 1881, d'après deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, Aubé donnait un nouveau texte latin, assez étroitement apparenté avec la recension colbertine, mais avec de nombreuses variantes [10]. La même année, un

1) « Kartagine in secretario impositis Sperato, etc..., Saturninus proconsul dixit... » (*Passio Scillitan.* — Cf. Robinson, p. 112). — D'après le texte grec : ἐν τῷ κατὰ Καρθαγέννα βουλευτηρίῳ (*ibid.*, p. 113).

2) *Ibid.*, p. 116.

3) κατάκεινται δὲ πλησίον Καρθαγέννης μητροπόλεως (Μαρτύριον Σπεράτου. — *Ibid.*, p. 117).

4) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 3, 9 (éd. Halm.); saint Augustin, *Sermon.* 155 (Migne) : « Habitus in basilica SS. martyrum Scillitanorum. »

5) P. Delattre, *Cosmos* du 27 février 1894.

6) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1689, p. 77-81 (1713, p. 86-89).

7) Baronius, *Annal. eccles. ad ann. 202*; Ruinart, éd. de 1713, p. 86-87.

8) Ruinart, p. 88-89.

9) Mabillon, *Vetera Analecta*, IV, 155; Ruinart, p. 89.

10) Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, 1881, *Appendice*, p. 503-509.

savant allemand, M. Usener, découvrait à Paris un texte grec des *Actes*, qui fournissait enfin la date du martyre, et dont on remarquait les rapports avec le vieux fragment de Mabillon [1]. En 1889, d'après deux manuscrits de Chartres, les Bollandistes publiaient une autre rédaction latine, très voisine du grec, mais plus concise [2]. En 1891, un Anglais, M. Robinson, trouvait au British Museum un texte latin encore plus court, et surtout plus correct [3]. Chose curieuse, de découverte en découverte, on atteignait une forme de plus en plus ancienne du document : le texte de M. Robinson a toutes les chances d'être l'original.

D'abord, c'est certainement la plus ancienne des rédactions latines connues. Nous avons un moyen sûr de déterminer la succession chronologique de toutes ces relations : c'est d'observer le degré d'altération des indications historiques, et le progrès parallèle des interpolations ou de la paraphrase. D'après ce principe, nous pouvons dresser le tableau suivant, où les recensions sont de plus en plus récentes :

1° Le texte de M. Robinson, qui est le plus court de tous, et qui seul présente intact le nom du consul Praesens, autrefois deviné par Léon Renier [4];

2° Le fragment de Mabillon [5], et le dernier texte des Bollandistes [6], où les additions sont très peu nombreuses, mais où l'entête est altéré déjà;

3° Les *Actes* dits *proconsulaires* de Baronius, où apparaissent plus fréquemment les interpolations, et où l'altération antérieure du début entraîne l'identification du second consul avec le consul Claudius de l'année 200, et, par suite, la mention de deux empereurs associés, Sévère et Antonin (Caracalla) [7];

4° La rédaction publiée par Aubé, qui présente les mêmes modifications fondamentales, mais où, de plus, le texte a été largement paraphrasé pour l'édification des fidèles [8];

1) Usener, *Acta martyr. Scillitan. graece edita*, Bonn, 1881.

2) *Analecta Bollandiana*, t. VIII (1889), p. 5-8.

3) Robinson, *The Passion of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, p. 112 et suiv.

4) D'après trois manuscrits, l'un au British Museum (n° 11880), un autre à Evreux (n° 37), le troisième à la Bibliothèque royale de Vienne (n° 377). — Cf. Robinson, p. 112 et suiv. : *Passio sanctorum Scilitanorum*; Léon Renier, *Bull. de l'Instit. de corr. arch.*, 1864, p. 199.

5) Mabillon, *Vetera Analecta*, IV, 155; d'après un manuscrit de Reichenau, le *Codex Augiensis*. — Cf. Ruinart, p. 89 *Fragmentum de martyribus Scillitanis*.

6) *Analecta Bollandiana*, t. VIII (1889) p. 5-8; d'après deux manuscrits de Chartres (n°s 190 et 473) : *Passio martyrum Scillitanorum*. — Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XVI (1897), p. 64 et suiv. (manuscrit de Bruxelles).

7) Baronius, *Annal. eccles. ad ann. 202*; Ruinart, p. 86-87 : *Acta proconsularia martyrum Scillitanorum*.

8) Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, 1881, *Appendice*, p. 503-509; d'après deux manuscrits de la Bibliothè-

5° La recension colbertine, qui a beaucoup de rapports avec la précédente, avec des variantes et quelques additions [1];

Malgré les différences de toute sorte, ces cinq textes latins, dont quelques-uns sont connus par plusieurs manuscrits, n'en ont pas moins un air de famille. Ils dérivent certainement d'un même original : les éléments du récit sont partout les mêmes, et presque tous les mots du texte de M. Robinson se retrouvent dans l'une ou l'autre des recensions postérieures [2]. D'où il résulte que ces diverses rédactions ont modifié dans des directions différentes un document latin primitif; et que, si la relation de M. Robinson n'est point ce document primitif lui-même, c'en est du moins la forme la plus ancienne que nous puissions actuellement saisir.

Reste la question des rapports de ce premier texte latin avec le texte grec, qui, lui aussi, remonte assez haut. Quand M. Usener publia cette rédaction grecque [3], il la donna tout simplement comme une traduction d'un original latin : et nous croyons qu'il avait raison. Aubé et d'autres savants crurent y reconnaître le document original lui-même [4]. Et, s'ils avaient tort au fond, ils avaient raison en un sens : car le texte grec correspondait à une forme du document plus ancienne que toutes les recensions latines alors connues. Aujourd'hui le problème se pose autrement, par suite des récentes découvertes. Et il ne paraîtra pas insoluble, si l'on y applique la même méthode que précédemment.

Dans l'en-tête, la rédaction grecque altère déjà quelque peu le nom du consul Praesens, conservé intact par le texte de M. Robinson [5]. De plus, elle place régulièrement devant les noms des martyrs le titre de *saint,* qui manque dans le latin, et qui trahit une date moins reculée [6]. Ensuite, le récit y est plus développé que dans la relation du British Museum, même que dans la

nationale, *Fonds latin*, *Nouv. acquisitions*, nos 2179-2180 : *Passio sancti et beatissimi Sperati et comitum ejus.*

1) Ruinart, p. 88-89; d'après un manuscrit de Colbert, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, *Fonds latin*, n° 5306 : *Passio sanctorum martyrum Sperati, Nazarii, Cicii, Donatae, Secundae et omitum eorum.*

2) Robinson, p. 109; 118 et suiv.

3) D'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale, *Fonds grec*, n° 1470 : Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ καλλινίκου μάρτυρος Σπεράτου. — Ce texte grec publié par Usener (*Acta martyr. Scillitan. graece edita*, Bonn, 1881) a été reproduit par Aubé (*Etude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains*, 1881, p. 22-29), et, plus récemment, collationné par M. Robinson, qui en a donné une édition plus correcte (*The Passion of S. Perpetua*, etc., 1891, p. 113-117).

4) Aubé, *Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains*, p. 19-20; Bonnet, *Revue critique*, 1881, t. II, p. 313 et suiv.

5) Texte grec : Ἐπὶ Πέρσαντος τὸ δεύτερον... — Texte latin : « Praesente bis... » (Robinson, p. 112-113).

6) *Ibid.* — Cf. p. 108.

recension bollandiste[1]. Il y a dans le grec, en plusieurs endroits, des traces d'amplifications, même du délayage dans toute la dernière partie : après la sentence du proconsul, et, une seconde fois, après la proclamation du héraut, les martyrs y font de petits discours emphatiques, au lieu de se contenter, comme dans le latin, d'un éloquent *Deo gratias*[2] ! Enfin, il est un point sur lequel nous surprenons probablement le rédacteur grec en flagrant délit d'interpolation, et d'interpolation assez maladroite. Nous avons dit que la patrie des martyrs n'était mentionnée dans aucune des rédactions latines; d'où l'on peut conclure qu'il en était de même dans le document primitif. Le rédacteur grec, se fondant sur la tradition, a voulu suppléer à cette omission. Il a cru devoir ajouter que « les saints étaient originaires d'*Ischlé* en *Numidie* »[3]. On ne saurait avoir la main plus malheureuse. D'abord, on ne peut s'empêcher d'observer que le nom latin de la ville, *Scillium* ou *Scilium*, est transcrit d'une façon bizarre. Mais, de plus, on peut croire que cette mention ne figurait point dans le document primitif. Cela pour deux raisons : 1° la province de *Numidie*, créée par Septime Sévère, n'existait pas encore en 180[4] ; 2° Scillium, ville de la *Proconsulaire*, ne pouvait faire partie de la Numidie[5]. — Un copiste grec pouvait l'ignorer; un Romain de Carthage n'aurait jamais commis cette grossière erreur.

En fin de compte, ce texte grec n'est qu'une traduction, où même on relève dans le détail quelques maladresses d'interprétation[6]. Il est à peu près contemporain du deuxième groupe chronologique des rédactions latines, et très voisin de la recension récemment publiée par les Bollandistes, où l'en-tête est plus altéré, mais où les additions au récit sont moins nombreuses.

1) C'est ce qu'ont déjà fait remarquer les Bollandistes, en publiant leur nouveau texte (*Analecta Bollandiana*, t. VIII (1889), p. 5. — Cf. *ibid.*, t. XI (1892), p. 102).

2) Comparer là-dessus les deux textes (Robinson, p. 116-117).

3) Ἦσαν οὖν ὁρμώμενοι οἱ ἅγιοι ἀπὸ Ἰσχλὴ τῆς Νουμηδίας... (Robinson, p. 117).

4) Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, t. I (1881), p. 470; de Ceuleneer, *Essai sur la vie de Septime Sévère*, 1880, p. 246-247. — La province de Numidie a été créée au plus tôt en 194.

5) On pourrait supposer, il est vrai, que le rédacteur du texte grec a voulu parler, non de la *province* de Numidie, mais du *pays* numide; et, par suite, qu'il plaçait Scillium dans la Numidie Proconsulaire. Sur une épitaphe récemment découverte à Chemtou (Simitthu), se lit l'ethnique *Iscilitana* (*Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1898, p. 223, n° 88). On s'est demandé si ce mot n'était pas le même que *Scillitana* ou *Scilitana*, et si la ville de Scillium n'aurait pas été située aux environs de Simitthu, en Numidie Proconsulaire (Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, 1900, p. 126). Ce n'est pas impossible; mais l'identification n'est pas certaine; le fût-elle, on n'en pourrait conclure que les deux cités étaient voisines. La question ne pourra être tranchée que par de nouvelles découvertes.

6) Robinson, p. 110; 114-115.

C'est dire que cette traduction est fort ancienne, sans doute de la première moitié du IIIe siècle. Elle a pu naître dans quelqu'une de ces communautés hérétiques, d'origine orientale, qui restaient fidèles à la langue grecque ; peut-être dans la communauté montaniste, qui — nous le voyons par Tertullien [1] — se faisait une spécialité du martyre et revendiquait volontiers pour elle les gloires authentiques de l'Église primitive. — Quoi qu'il en soit, parmi toutes les rédactions des *Actes* des Scillitains, la plus ancienne est le texte latin de M. Robinson, qu'on doit considérer, sinon comme l'original lui-même, du moins comme la forme la plus voisine de l'original. C'est sur ce texte-là que nous étudierons le document.

Ces *Actes* présentent un grand intérêt historique. Et même, littéraire : car le récit y est partout d'une simplicité, d'une précision, d'une sobriété très remarquable. C'est un petit drame poignant et très humain, où l'émotion naît, sans phrases, de l'exposé des faits. Chaque personnage y dit juste ce qu'il doit dire, ce qu'il a dit réellement. A les écouter, on comprend ce qu'il y avait au fond des persécutions: une opposition irréductible entre deux conceptions du monde, un malentendu persistant entre d'honnêtes gens que leur devoir ou leur conscience mettait aux prises, et qui se combattaient, le plus souvent, sans se haïr. On comprend aussi ce qu'il y a de faux dans tant de récits apocryphes, où les furieuses invectives des magistrats ont pour écho les rodomontades des martyrs. Ce n'est point ainsi que parlaient des proconsuls, ni les apôtres d'une religion de paix.

Rien de tel dans la *Passion* des Scillitains. Le proconsul Saturninus est un galant homme, décidé à remplir son devoir jusqu'au bout, mais à qui répugne cette besogne d'inquisiteur. Il dirige tout l'interrogatoire avec un sang-froid imperturbable et une modération sûre d'elle-même. Dès son premier mot, il se déclare prêt à faire grâce au nom de l'empereur, si les chrétiens veulent se montrer raisonnables. Comme le chef des Scillitains répond par une protestation d'innocence, le proconsul discute un instant avec lui, s'efforce de le ramener à la question, fait appel à son loyalisme :

« Speratus dit : Nous n'avons jamais rien fait de mal, ni participé à aucune iniquité ; nous n'avons jamais rien dit de mal ; mais, quand on nous maltraitait, nous avons rendu grâces ; car nous honorons notre empereur.

1) Tertullien, *De coron.*, 1 : « Exinde sententiae super illo, nescio an Christianorum .. Plane superest ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem Spiritus sancti respuerunt. » Cf. *De fug. in persec.*, 5 sqq.; *De jejun.*, 12.

« Le proconsul Saturninus dit : Nous aussi, nous sommes religieux, et notre religion est simple ; nous jurons par le génie du seigneur notre empereur, nous prions pour son salut ; vous aussi, vous devez le faire.

« Speratus dit : Si tu veux m'écouter tranquillement, je vais t'expliquer le mystère de la simplicité.

« Saturninus dit : Tu vas attaquer notre religion ; je ne t'écouterai pas ; jure plutôt par le génie du seigneur notre empereur.

« Speratus dit : Moi, je ne connais pas l'empire de ce monde ; mais plutôt je sers ce Dieu qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir avec ses yeux. Je n'ai point commis de vol ; si j'achète quelque chose, je paie l'impôt ; car je connais mon Seigneur, le roi des rois, l'empereur de toutes les nations [1]. »

Le proconsul ne perd point patience. Laissant là cet entêté, il se tourne vers les autres accusés, cherche à les séparer de Speratus pour les sauver. Comme il n'est pas plus heureux de ce côté, il se décide à adresser la sommation légale. Puis il offre un sursis de trente jours, pour donner le temps de la réflexion. Nouveau refus des chrétiens. Le magistrat se résigne alors, et lit sa sentence. Dans les considérants de cet arrêt, pas un mot injurieux, rien que la constatation des faits : « Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda, et les autres, ont confessé qu'ils vivaient suivant le rite chrétien. Attendu qu'on leur a offert la faculté de revenir à la religion des Romains, et qu'ils ont refusé avec obstination, nous les condamnons à périr par le glaive [2]. »

Rien de plus vrai aussi, et de plus humain, que l'attitude des martyrs, admirables dans la simplicité de leur héroïsme. Ni paroles inutiles, ni reproches, ni emphase, ni pose théâtrale. Quand on les interroge, ils répondent tranquillement, comme des gens qui attendaient ce grand jour, et qui seront le lendemain au paradis. Quand on les somme d'abjurer, ils se contentent d'affirmer tour à tour leur foi :

« Le proconsul Saturninus dit à tous les autres : Abandonnez cette croyance.

« Speratus dit : La croyance mauvaise, c'est de commettre l'homicide, de rendre un faux témoignage.

« Le proconsul Saturninus dit : Ne vous associez pas à cette folie.

« Cittinus dit : Nous ne craignons personne, si ce n'est le Seigneur notre Dieu qui est au ciel.

1) *Passio Scillitan.* — Cf. Robinson, p. 112.

2) *Ibid.*, p. 116.

« Donata dit : Nous honorons César en tant que César, mais nous ne craignons que Dieu.

« Vestia dit : Je suis chrétienne.

« Secunda dit : Je le suis, je veux l'être [1]. »

A partir de ce moment, les martyrs renoncent presque à parler. Pendant le reste de l'interrogatoire, Speratus seul répond, les autres approuvent d'un signe les brèves déclarations de leur chef. Ils ne rompront plus le silence que pour bénir l'arrêt de mort : « Speratus dit : Nous rendons grâces à Dieu. — Nartzalus dit : Aujourd'hui nous sommes des martyrs au ciel, grâces à Dieu ! » Le héraut proclame solennellement la sentence : « Tous dirent : Grâces à Dieu [2] ! »

Et c'est tout. Le récit finit sur ces mots simples et superbes : « Et ainsi, tous ensemble reçurent la couronne du martyre ; et ils règnent avec le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles. Amen » [3]. — Par cette sobriété, que n'ont point su respecter plus tard les rédacteurs des autres relations, le premier narrateur s'est montré digne de ses héros. Jusqu'au bout, il y a une vraie grandeur, et de l'éloquence, dans la sécheresse de ce procès-verbal.

IV

La *Passio* de sainte Perpétue et de sainte Félicité. — Circonstances et date du martyre. — Le texte latin de la *Passio* : éléments divers dont s'est formée la relation. — Découverte du texte grec. — Les *Actes* abrégés. — Chronologie et rapports de ces trois versions. — Rédaction catholique et rédaction montaniste. — Intérêt historique et littéraire de la *Passio*. — Vie des chrétiens en prison. — Les visions de Perpétue et de Saturus. — Les scènes de l'amphithéâtre. — Attitude des magistrats, des geôliers et de la foule. — État d'âme des martyrs. — Caractère de sainte Perpétue.

Plus belle encore, et d'ailleurs tout autre, est la *Passion* de sainte Perpétue et de sainte Félicité. Ce n'est plus seulement une pièce d'archives, un document presque liturgique, destiné à être lu publiquement au jour anniversaire du martyre. C'est déjà une œuvre littéraire, non pas d'intention, mais de fait : œuvre charmante, pleine de grâce et de vérité, un des bijoux de la vieille littérature chrétienne.

Il n'est pas douteux que sainte Perpétue et ses compagnons aient été martyrisés en 202 ou 203 en vertu de l'édit de Sévère

1) *Passio Scillitan.*, p. 114.
2) *Ibid.*, p. 116.
3) *Ibid.*, p. 116.

contre la propagande chrétienne[1]. Mais on n'est pas tout à fait d'accord sur la date précise de leur mort. Le jour n'est pas mentionné dans le texte latin de la *Passio*. Deux notes d'époque différente, placées par deux copistes successifs en tête du texte grec, indiquent l'une le 2 février[2], l'autre le 5 février[3]. Ces deux indications sont également suspectes, d'abord parce qu'elles se contredisent, ensuite parce que la moins invraisemblable, la seconde, suppose que le martyre a eu lieu sous Valérien et Gallien[4]. Nous essaierons de montrer plus loin que ces notes se réfèrent à une tradition montaniste. Sur la date réelle, rien ne nous autorise à rejeter la tradition catholique, qui a toujours fixé aux nones de mars (7 mars) la mort de sainte Perpétue et de sainte Félicité. C'est le jour indiqué, dans le texte même, par les *Actes* abrégés[5], et aussi par les martyrologes, même par les plus anciens, comme la *Depositio martyrum*, calendrier romain du IVe siècle[6].

Pour déterminer l'année du martyre, nous pouvons nous appuyer sur un ensemble de faits historiques. Tertullien, dans son traité *De l'âme*, parle des visions de Perpétue[7]. Dans sa *Lettre à Scapula*, écrite en 212, il rappelle, comme des événements déjà anciens, les émeutes qui se produisirent au temps où le procurateur Hilarianus gouvernait l'Afrique[8]. Or, cet Hilarianus, d'après la *Passio*, est le magistrat qui condamna sainte Perpétue et ses compagnons[9]. Au moment du procès, d'après le même récit, régnaient deux empereurs associés, Sévère et Caracalla[10]. Mais Caracalla n'est devenu Auguste qu'en 198[11]; et il n'y a pas trace de persécution entre 197 et 202. Tout cela ne permet le choix qu'entre 202 ou l'une des années qui suivent immédiatement[12].

1) Spartien, *Sever.*, 17; Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 2.

2) τῇ πρὸ τεσσάρων νόνων Φευρουαρίων (Μαρτύριον Περπετούας. — Cf. Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, London, 1890, p. 39).

3) νόναις Φευρουαρίαις (*ibid.*).

4) *Ibid.*

5) « Die nonarum Martiarum » (*Actes* abrégés du martyre des saintes Perpétue et Félicité : cf. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 525).

6) « Non. Martias. — Perpetuae et Felicitatis, Africae » (*Depositio martyrum*, éd. Th. Mommsen, dans les *Monumenta Germaniae historica, Auctor. antiquiss.*, t. IX, p. 71). — Même date dans le *Martyrol. hieronym.*, éd. de Rossi et Duchesne, p. 29; dans Prosper Tiro, *Epitoma Chronicon* ad ann. 204 (*Monumenta Germaniae historica, Auctor. antiquiss.*, t. IX, p. 434); dans les *Fasti Vindobonenses* ad ann. 203 (*ibid.*, p. 287). Cf. *Acta sanctorum*, mars, t. I, p. 633.

7) Tertullien, *De anim.*, 55.

8) Id., *Ad Scapul.*, 3.

9) *Passio Perpetuae*, 6.

10) *Ibid.*, 6.

11) Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e édit. (1898), p. 197; Wirth, *Quaestiones Severianae*, 1888, p. 31-32.

12) 203 ou 205, d'après Tillemont (*Mémoires sur les six premiers siècles de l'histoire ecclésiastique*, 1693-1712, t. III, p. 641 et suiv.); vers 202 d'après Allard (*Histoire des persécutions pendant la première moitié du IIIe siècle*, p. 96); en 202 suivant Aubé (*Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 215 ; en 202 ou 203,

Voici un détail qui nous aide à préciser : les condamnés ont été exposés aux bêtes dans l'amphithéâtre à l'occasion des jeux célébrés pour l'anniversaire de la nomination de Geta comme César[1]. Cette nomination de Geta date de 198[2]; les fêtes de ce genre avaient lieu d'ordinaire tous les cinq ans; le premier anniversaire devait donc tomber en 203. Cette conclusion est, d'ailleurs, celle qui s'accorde le mieux avec les circonstances du récit. L'édit de Sévère est du commencement de 202[3]; or, les chrétiens sont restés longtemps en prison[4]; il serait bien surprenant qu'ils eussent succombé, dès cette année-là, dans les premiers jours de mars. Il semble donc que tout concorde à placer le martyre le 7 mars 203.

On a contesté récemment la tradition suivant laquelle Perpétue et Félicité étaient originaires de Thuburbo minus (*Tebourba*). De fait, cette ville n'est point désignée, comme étant leur patrie, dans le texte latin de la *Passio*. Mais elle l'est expressément dans le texte grec[5] et dans les *Actes* abrégés[6] : ce qui témoigne, tout au moins, d'une tradition fort ancienne, que rien ne dément[7].

Toutefois, on ne peut admettre, comme le veut l'auteur de la courte relation[8], et comme on l'a quelquefois prétendu de nos jours, que le martyre ait eu lieu à Thuburbo. Cette affirmation du copiste est très suspecte ; car elle se trouve justement au milieu de renseignements historiques qui sont presque tous inexacts[9]. Ensuite, elle est en contradiction manifeste avec beaucoup de détails du récit. La captivité a été longue; et cependant le gouverneur de la province, qui résidait officiellement à Carthage, est présent depuis le premier interrogatoire jusqu'au jour de

d'après Neumann (*Der Römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 171).

1) *Passio Perpetuae*, 7 : « Natale tunc Getae Caesaris. »

2) Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e édit., p. 198; Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 31-32.

3) Neumann, *Der Römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, p. 162.

4) *Passio Perpetuae*, 3 ; 5 ; 7 ; 9. — Les *Fasti Vindobonenses* rapportent, en effet, le martyre au consulat de Plautianus et de Geta (203) : « His cons. passae sunt Perpetua et Felicitas nonas Martias » (*Monumenta Germaniae historica, Auctor. antiquiss.*, IX. p. 287).

5) Ἐν πόλει Θουβουρβιτάνων τῇ μικροτέρᾳ... (Μαρτύριον Περπετούας, 2; éd. Harris and Gifford, p. 41).

6) « Apud Africam in civitate Tuburbitanorum » (*Actes* abrégés des saintes Perpétue et Félicité; Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 521 et 525).

7) Cf. Duchesne, *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1891, p. 53.

8) « Passi sunt... apud Africam in civitate Tuburbitanorum » (*Actes* abrégés; Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 525).

9) « Sub Valeriano et Gallieno imperatoribus... sub Minucio proconsule » (*ibid.*; Aubé, p. 525). Or le martyre a eu lieu sous Sévère et Caracalla, après la mort de Minucius.

l'exécution[1]. Perpétue, recevant une visite de son père, dit qu'il venait la voir « de sa ville »[2]; ce qui n'a rien d'étonnant, car Thuburbo n'est pas loin de la capitale[3]. L'un des martyrs voit en songe Optatus, évêque de Carthage[4]. Les condamnés sont transférés « dans la prison militaire », voisine de l'amphithéâtre; ils devaient combattre dans des « jeux militaires »; et nous voyons intervenir un officier supérieur, un tribun[5]. Tout cela suppose la présence d'un corps de troupes considérable; or, en Proconsulaire, il n'y avait une véritable garnison que dans la capitale.

Enfin, c'est à Carthage qu'ont été ensevelies sainte Perpétue et sainte Félicité. Sur leurs tombeaux se dressa plus tard une des principales basiliques de la ville[6], peut-être celle qui a été retrouvée récemment et qui est connue aujourd'hui sous le nom de *Damous-el-Karita*[7]. On a même voulu reconnaître Perpétue sur une mosaïque, découverte non loin de là, qui représenterait une femme tenant la palme du martyre et foulant aux pieds un serpent[8]. En tout cas, cette sainte et ses compagnons furent longtemps l'objet d'un culte dans l'Église de Carthage, et, par suite, dans une partie de l'Afrique chrétienne. A la fin du IVe siècle, on lisait en beaucoup d'endroits, au jour anniversaire, les *Actes* de leur martyre, et saint Augustin l'a pris pour thème dans trois de ses sermons[9]. Ce culte est même passé en Italie : nous avons vu que Perpétue et Félicité sont mentionnées par le calendrier romain; et toutes deux figurent sur de belles mosaïques de Ravenne, la première en tenue élégante de grande dame, la seconde en costume d'esclave[10]. Si les deux saintes ont obtenu tant d'hon-

1) *Passio Perpetuae*, 6; 18.

2) *Ibid.*, 5 : « Supervenit autem et de civitate pater meus. »

3) La *Table de Peutinger* (*Recherche des antiquités dans le nord de l'Afrique*, p. 236) compte 36 milles, soit environ 53 kilomètres, de Thuburbo minus à Carthage; l'*Itinéraire d'Antonin* (*ibid.*, p. 245), 46 milles, soit environ 68 kilomètres. — C'est la *Table de Peutinger* qui a raison; car l'on compte aujourd'hui, par voie ferrée, 33 kilomètres de Tebourba à Tunis, et 19 kilomètres de Tunis à la Malga, soit 52 kilomètres de Tebourba à Carthage.

4) *Passio Perpetuae*, 13.

5) « Transivimus in carcerem castrensem. Munere enim castrensi eramus pugnaturi » (*ibid.*, 7); « cum a tribuno castigatius eo tractarentur... » (*ibid.*, 16).

6) Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 3, 9 : « Basilicam Majorum ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuae atque Felicitatis sepulta sunt. »

7) P. Delattre, *Bull. arch. du Comité des trav. histor.*, 1886, p. 220 et suiv.; *Cosmos* du 14 janvier 1888; du 19 mars 1892; du 27 janvier et du 3 février 1894; *La basilique de Damous-el-Karita à Carthage*, Constantine, 1892.

8) Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, p. 52. — En fait, cette prétendue martyre de la mosaïque paraît être un hermaphrodite.

9) Saint Augustin, *Sermon.* 280-282 (Migne) : « In Natali martyrum Perpetuae et Felicitatis. » — Cf. *In Psalm.* XLVII, 13; *De origine anim.*, I, 10; II, 10-12; III, 9; IV, 18.

10) Ces deux mosaïques sont reproduites

neurs, même en dehors de l'Afrique, c'est que l'Eglise de Carthage possédait leurs tombeaux et les avait inscrites de bonne heure sur son livre d'or. Raison de plus pour croire qu'elles ont été martyrisées dans la capitale de l'Afrique[1], dans cet amphithéâtre dont on visite encore les ruines près du village de la Malga[2], et où le cardinal Lavigerie a fait ériger une croix avec inscription commémorative.

Donc, au commencement de l'année 203, on arrêtait à Thuburbo plusieurs chrétiens accusés d'avoir enfreint le récent édit de l'empereur Sévère contre la propagande religieuse[3]. C'étaient des jeunes gens, encore catéchumènes : deux esclaves, Revocatus et Felicitas; puis, Saturninus et Secundulus, qui paraissent avoir été de condition libre, mais humble[4]. Parmi eux, une jeune femme de vingt-deux ans, Vibia Perpetua, qui appartenait à l'une des bonnes familles de l'endroit et avait reçu, nous dit-on, une éducation très soignée : elle était mariée, avait encore son père, sa mère, deux frères, dont l'un catéchumène, et un enfant à la mamelle[5]. Une fois dénoncés et arrêtés, gardés à vue d'abord, à ce qu'il semble, dans la maison d'un magistrat[6], le premier soin des cinq accusés fut d'aggraver leur cas en se faisant baptiser[7]. Dès lors ils étaient sous le coup d'un procès capital, et les autorités locales ne pouvaient se dispenser de les traduire devant le tribunal proconsulaire. Dans l'intervalle était venu de lui-même se livrer un certain Saturus, qui avait été sans doute le principal auteur de leur conversion : il était absent lors de l'arrestation, mais, par appétit du martyre, peut-être aussi par scrupule de conscience, il avait tenu à partager le sort de ses amis[8]. On envoie donc les six chrétiens à Carthage, et on les enferme dans un horrible cachot, probablement dans la prison d'Etat qui était annexée au palais proconsulaire, sur les pentes

en tête de l'édition de Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, London, 1890.

1) C'était d'ailleurs la tradition ancienne. On lit dans la chronique de Prosper Tiro : « Perpetua et Felicitas pro Christo passae sunt non. Mart. *apud Carthaginem* Africae in castris bestiis deputatae » (*Monumenta Germaniae historica, Auctor. antiquiss.*, t. IX, p. 434).

2) Le P. Delattre l'a déblayé ces années dernières, en 1896-1897. Il a retrouvé une partie des gradins, les galeries inférieures, des inscriptions marquant les places réservées, etc. Cf. *Mémoires des Antiquaires de France*, 1896, p. 135 et suiv.; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1897, p. 318 et suiv.; 694-696; *Musée Lavigerie*, II, p. 78-79; 87-91 (pl. XIX; XXI-XXII).

3) Cela résulte du rôle attribué à Saturus dans la relation (*Passio Perpetuae*, 4; 11; 17; 21), et aussi d'un petit fait caractéristique : on laisse en liberté provisoire Perpétue et ses compagnons, tant qu'ils sont catéchumènes; on les emprisonne, dès qu'on apprend leur baptême (*ibid.*, 3).

4) *Passio Perpetuae*, 2.

5) *Ibid.*, 2.

6) C'est ce qu'on appelait la *custodia libera*. — Cf. Tertullien, *De jejun.*, 12 : « ex facultate custodiae liberae. »

7) *Passio Perpetuae*, 3.

8) *Passio Perpetuae*, 4.

de Byrsa[1]. Aussitôt la communauté de Carthage leur vient en aide; les diacres leur apportent des secours de tout genre, obtiennent même des geôliers, à prix d'argent, quelque adoucissement à leur sort[2]. Perpétue reçoit fréquemment la visite de sa mère, d'un de ses frères, de presque tous les siens; on lui amène son enfant, qu'elle allaite[3]. Elle a une première vision[4], et plusieurs explications très vives avec son père, un honnête bourgeois resté païen, qui tâche en vain de la ramener[5]. Au bout de quelques jours, les prisonniers sont conduits au forum, devant le tribunal du procurateur Hilarianus, gouverneur intérimaire. Ils refusent d'abjurer, sont condamnés aux bêtes, et regagnent tout joyeux leur cachot[6]. Nouvelles visions de Perpétue et de Saturus[7]. A l'approche des jeux où ils doivent mourir, les chrétiens quittent la prison d'État pour la prison militaire, située, à ce qu'il semble, près de l'amphithéâtre[8]. L'un d'entre eux, Secundulus, succombe dans l'intervalle[9]. Le jour venu, les cinq autres meurent héroïquement, après une foule d'incidents dramatiques[10].

Tels sont les faits essentiels, dès longtemps connus par le vieux texte latin de la *Passio*. Cette relation est d'autant plus précieuse, que certainement elle est contemporaine du martyre. Le rédacteur se donne expressément pour un témoin oculaire. Commentant dans sa préface un mot de saint Jean[11] : « Nous aussi, dit-il, nous vous annonçons, mes frères et mes fils, ce que nous avons entendu et touché. Ainsi, vous qui avez assisté aux événements, vous vous souviendrez de la gloire du Seigneur; et vous qui les apprenez maintenant par ouï-dire, vous entrerez en communication avec les saints martyrs »[12]. D'après le narrateur lui-même, le récit se compose de plusieurs éléments distincts. D'abord, une espèce d'autobiographie de Perpétue[13], une longue description faite par elle-même de son séjour en prison, de ses impressions, de ses tourments et de ses joies, de ses pénibles discussions avec son père, et de ses visions. Perpétue, nous dit formellement le rédacteur, « va raconter elle-même toute l'histoire de son martyre, comme elle l'a laissée, écrite de sa main et d'après son sentiment »[14]. Et les mémoires attribués à la sainte se

1) Procope, *De bello Vandal.*, I, 20. — Cf. Babelon, *Carthage*, p. 135.
2) *Passio Perpetuae*, 3.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 3; 5; 9.
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 7-8; 10; 11-13.
8) *Ibid.*, 7.
9) *Ibid.*, 14.
10) *Ibid.*, 18-21.
11) Saint Jean, *I Epist.*, I, 1-3.
12) *Passio Perpetuae*, 1.
13) *Ibid.*, 3-10.
14) *Ibid.*, 2 : « Haec ordinem totum martyrii sui jam hinc ipsa narrabit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit. »

terminent par ces mots : « Voilà ce que j'ai fait jusqu'à la veille du combat; quant aux circonstances du combat lui-même, si quelqu'un le veut, qu'il les écrive[1] ». Ensuite vient le récit d'une autre vision par Saturus. Ici encore, le document nous est donné comme authentique : « Lui aussi, Saturus le béni a rédigé cette vision qu'il a eue, et qu'il a écrite lui-même[2] ». Plus loin, au moment où il commence à parler en son nom, le rédacteur insiste sur la provenance des morceaux qui précèdent : « Voilà les visions insignes des très heureux martyrs Saturus et Perpétue, visions qu'ils ont écrites eux-mêmes[3] ». Et il déclare qu'il va raconter les scènes de l'amphithéâtre, afin d'exécuter « les volontés de la très sainte Perpétue, bien plus, son fidéicommis »[4].

L'insistance est singulière, et mérite attention. On ne peut soupçonner ici, comme dans tant d'*Actes* apocryphes, une pieuse supercherie. Car la publication de la *Passio* a suivi de près le martyre. Du passage où Tertullien mentionne les visions de Perpétue[5], on doit conclure qu'il lisait le document sous la forme actuelle. Si les affirmations du narrateur n'eussent été d'accord avec la réalité des faits, trop de témoins étaient là pour le démentir; et, avant tous, Tertullien, qui ne doute point de l'authenticité. Il faut donc admettre que Perpétue et Saturus avaient vraiment consigné par écrit leurs impressions ou leurs visions. Et l'on s'explique aisément qu'ils y aient été poussés par quelques-uns de leurs compagnons ou de leurs visiteurs : ces visions étaient un puissant argument à l'appui de la thèse montaniste, et, comme le remarque Tertullien pour un fait du même genre[6], il fallait en mettre par écrit le procès-verbal, afin de pouvoir en prouver plus tard la réalité. — Ce n'est pas à dire que le rédacteur se soit nécessairement contenté de transcrire les notes des deux martyrs. Il a pu en retenir surtout les faits, tout en se réservant de les mettre mieux en valeur. Il y a ajouté quelques détails sur les derniers jours des prisonniers[7], des renseignements

1) *Passio Perpetuae*, 10 : « Hoc usque in pridie muneris egi : ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat. »

2) *Ibid.*, 11 : « Sed et Saturus benedictus hanc visionem suam edidit, quam ipse conscripsit. »

3) *Ibid.*, 14 : « Hae visiones insigniores ipsorum martyrum beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscripserunt. »

4) *Ibid.*, 16 : « quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fidei commissum ejus exsequimur. »

5) Tertullien, *De anim.*, 55 : « Quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione Paradisi solos illic commartyres suos vidit... » — Tertullien commet ici une petite erreur : le détail auquel il fait allusion se trouve, non dans le récit de Perpétue, mais dans le récit de Saturus (*Passio Perpetuae*, 11). Cette erreur même prouve que les deux récits étaient fondus dès lors dans la même relation, et que par conséquent la *Passio* avait déjà sa forme actuelle au moment où Tertullien écrivait son traité *De l'âme*.

6) Tertullien, *De anim.*, 9.

7) *Passio Perpetuae*, 16-17.

sur Félicité[1], la description du martyre lui-même[2], et une préface[3]. De tout cela s'est formée la *Passio* que nous possédons.

Jusqu'à ces derniers temps, on n'en connaissait que le texte latin. Découvert par Holste dans un manuscrit du Mont-Cassin[4], il avait été réimprimé avec quelques variantes, d'après deux autres manuscrits, par Ruinart dans ses *Acta martyrum*[5]; M. Robinson en a donné récemment une excellente édition critique[6]. Mais d'autres rédactions ont été publiées de nos jours. C'est d'abord un texte grec, qui a été trouvé en 1890 par M. Harris dans un manuscrit du couvent du Saint-Sépulchre à Jérusalem, et qui est très voisin de la *Passio* latine[7]. Ensuite, c'est un texte latin beaucoup plus court, très différent des deux autres : des *Actes* abrégés, dont il existe de très nombreux manuscrits[8]. Ils n'étaient pas tout à fait inconnus, puisque Tillemont et d'autres savants[9] les avaient autrefois consultés; mais Aubé, en 1881, a été le premier à en signaler l'intérêt et à les reproduire entièrement[10]. La révélation de ces documents nouveaux a singulièrement compliqué le problème. Ici, comme pour les pièces relatives aux Scillitains, il est indispensable de déterminer le rapport des différentes versions.

Assurément, à aucun point de vue, les *Actes* abrégés ne peuvent soutenir la comparaison avec la grande *Passio*. Pourtant ils mé-

1) *Passio Perpetuae*, 15.
2) *Ibid.*, 18-21.
3) *Ibid.*, 1.
4) Édition *princeps* par Holste (Rome, 1663). — L'ouvrage fut réimprimé par Spark, dans son édition de Lactance (1680).
5) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1689, p. 85 sqq. (éd. de 1713, p. 92-102). — Cf. *Acta sanctorum*, mars, t. I, p. 633 sqq.
6) Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, Cambridge, 1891 (dans *Texts and Studies*, I, 2). — L'un des manuscrits dont s'est servi Ruinart, le manuscrit de Salzbourg, est perdu ou égaré. L'édition de M. Robinson est basée sur les deux autres manuscrits connus depuis le XVIIe siècle : un manuscrit du Xe siècle, qui appartenait autrefois à l'abbaye de Saint-Corneille à Compiègne, et qui est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale (*Fonds latin*, n° 17626); et un manuscrit du XIe siècle, qui est à la bibliothèque du Mont-Cassin. Malheureusement, le savant éditeur anglais n'a pu consulter un troisième manuscrit, de la fin du XIe siècle, que l'on conserve à la Bibliothèque Ambroisienne de Milan (*Codex* C. 210), et où les Bollandistes ont relevé récemment des variantes intéressantes (*Analecta Bollandiana*, t. XI (1892), p. 279-282; 369-373).
7) Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas; the original greek text*, London, 1890; p. 39-69. — Autres éditions du texte grec (avec le texte latin) par Robinson (Cambridge, 1891) et Cavalieri (Freiburg, 1896).
8) On en compte toute une série, rien qu'à la Bibliothèque nationale (*Fonds latin*, nos 5269; 5279; 5292; 5297; 5311; 5318; 5349; 14650, etc.). Deux manuscrits de Bruxelles (*Cod.* 207-208) ont été collationnés par les Bollandistes et utilisés par M. Pillet dans une édition des *Actes* abrégés (*Histoire de sainte Perpétue*, Paris, 1885). Cf. *Catalogus codic. hagiogr. biblioth. Bruxell.*, I, 1 (1886), p. 158 sqq.
9) Tillemont, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. III, p. 137; Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1689, p. 82; *Acta sanctorum*, mars, I, p. 632.
10) Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, 1881, *Appendice*, p. 521-525.

ritent d'être étudiés de près; car ils en éclairent certains côtés.

Notons d'abord qu'ils ont été rédigés beaucoup plus tard. A deux reprises, et dans le texte même, sans doute par suite de quelque confusion avec d'autres chrétiens de Thuburbo, ils placent le martyre au milieu du IIIe siècle, sous Valérien et Gallien[1]. D'autre part, ils semblent avoir été connus de saint Augustin : car celui-ci en reproduit ou commente certains jeux de mots, qui manquent dans la *Passio*[2]. D'après ces deux points de repère, la relation abrégée a dû être composée au cours du IVe siècle. L'auteur a utilisé certainement la grande *Passio*, ou, tout au moins, les documents originaux qui y avaient été insérés. Il en a tiré le récit des visions de Perpétue et des discussions avec le père[3] : récit très écourté, où n'est point respecté toujours l'ordre des scènes, mais où l'imitation est très visible.

Les *Actes* abrégés n'en contiennent pas moins des parties très nouvelles. Par exemple, ils donnent tout au long l'interrogatoire[4], qui est à peine indiqué dans la *Passio*[5]. Sans doute, on peut relever dans cet interrogatoire des détails suspects. A une question du proconsul, lui demandant si elle avait un mari, on ne se figure point Félicité répondant : « J'en ai un, que maintenant je méprise[6] ». Et l'on ne se représente point Perpétue comme une forcenée criant à ses parents en plein tribunal : « Retirez-vous de moi, artisans d'iniquité; car je ne vous connais pas[7] ». Ce n'était point là, nous l'avons vu par les *Actes* des Scillitains, l'attitude ordinaire aux chrétiens accusés; et, d'après ce que l'autre récit nous apprend sur Perpétue et Félicité, ces deux saintes femmes auraient été les dernières à prononcer de pareils mots. Il y a donc, dans le procès-verbal de l'interrogatoire, des interpolations évidentes; mais elles y sont fort peu nombreuses, et détonnent sur le reste. Considéré dans son ensemble, le morceau est d'un ton très juste,

1) *Actes* abrégés des saintes Perpétue et Félicité (Aubé, p. 521 et 525).

2) Dans les *Actes* abrégés, Perpétue joue sur le sens de son nom : « nominis mei sequor auctoritatem, ut sim *perpetua* » (Aubé, p. 524); — « *perpetuam* filiam tuam possidebis » (*ibid.*). Même jeu de mots chez saint Augustin, *Sermon.* 280, 1 (Migne) : « Perpetua et Felicitas..., *perpetua felicitate* floruerunt »; *ibid.*, 282, 1 et 3 : « *perpetuam felicitatem.* » — On pourrait objecter, il est vrai, que ces jeux de mots s'imposaient presque, étant donné le goût du temps. Cependant, il est à noter qu'ils se trouvent dans l'interrogatoire, ce qui paraît attester une tradition ancienne. D'autre part, ces jeux de mots sont plus complets chez le sermonnaire que dans les *Actes.* Enfin, saint Augustin mentionne un document lu à l'Église, qui ne pouvait être la *Passio* montaniste (*Sermon.* 280, 1). Pour ces diverses raisons, il est plus naturel d'admettre qu'Augustin, ici, s'est inspiré directement des *Actes.*

3) *Actes* abrégés des saintes Perpétue et Félicité (Aubé, p. 521-522; 524-525).

4) *Ibid.*, p. 522-524.

5) *Passio Perpetuae*, 6.

6) « Habeo quem nunc contemno » (*Actes* abrégés : Aubé, p. 523).

7) « Recedite a me, operarii iniquitatis, quia non novi vos » (*ibid.*, p. 524).

et n'a rien de commun avec les pastiches et les déclamations des faussaires. Sauf les réserves indiquées plus haut, les questions et les réponses sont précises et sobres. Les martyrs montrent autant de simplicité que de dignité. Le magistrat, comme dans l'affaire des Scillitains, garde toujours son sang-froid; et, par humanité, il ajourne assez longtemps son arrêt, dans l'espoir de sauver au moins quelques-uns des prévenus. Il les interroge une première fois, et, devant leur refus d'abjurer, les renvoie en prison[1]. A la seconde séance[2], il commence par adresser à tous la sommation légale. Puis, il essaie d'une nouvelle tactique. Il prend les hommes à part, s'efforçant encore de les ramener. Il s'aperçoit bientôt qu'il ne doit rien attendre de ce côté. Il ordonne donc d'emmener les hommes et d'introduire les femmes[3]. Cette fois, il insiste davantage; car il croit Perpétue et Félicité plus faibles. Il leur parle avec beaucoup de douceur; ému lui-même, il cherche à les apitoyer sur leur sort, sur le chagrin qu'elles causent à leurs familles, sur la triste condition qu'elles préparent à leurs enfants[4]. Quand il prononce enfin l'arrêt de mort, il peut se rendre cette justice qu'il a tout tenté pour l'éviter. — Tout cela est très humain, très vraisemblable; et jamais copiste n'a inventé une scène de ce genre. Cet interrogatoire porte en lui-même la preuve de son authenticité.

De plus, on peut signaler dans la relation abrégée plusieurs affirmations précises, qui sont en contradiction manifeste avec l'autre version, et que pourtant l'on n'a aucune raison de suspecter. Ici, le magistrat devant qui comparaissent les chrétiens n'est pas le procurateur Hilarianus, chargé de l'intérim après la mort de Minucius, mais le proconsul Minucius lui-même[5]. Il y avait donc deux traditions en présence : pour les concilier, il suffit d'admettre qu'en réalité l'enquête fut commencée par Minucius et terminée par Hilarianus[6]. En outre, les *Actes* abrégés supposent que Saturus et Saturninus étaient frères, que Félicité était la sœur de Revocatus[7]. Ils ne mentionnent pas Secundulus; par contre, ils font intervenir le mari de Perpétue[8]. Enfin, le

1) *Actes* abrégés, p. 521.

2) *Ibid.*, p. 522 et suiv.

3) « Proconsul eos removeri praecepit et Felicitatem et Perpetuam sibi jussit offerri. » (*Actes* abrégés : Aubé, p. 523).

4) Il dit à Félicité : « Miserere tui, puella, et sacrifica ut vivas, maxime quia te infantem in utero habere video » (*ibid.*, p. 523); et à Perpétue : « Moveant te et excitent ad dolorem lacrymae parentum tuorum, praeterea voces parvuli tui » (*ibid.*, p. 524).

5) *Ibid.*, p. 521 et 525.

6) *Passio Perpetuae*, 6 : « Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti jus gladii acceperat. » — Cf. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 236-239.

7) « Satyrus et Saturninus, duo fratres, Revocatus et Felicitas, soror ejus » (*Actes* abrégés : Aubé, p. 521).

8) *Ibid.*, p. 524.

récit du supplice y présente des différences assez notables[1]. — On ne voit pas pour quel motif le rédacteur du IVe siècle aurait altéré sur tous ces points les données de la *Passio*. Toutes ces divergences sont inexplicables, si l'on n'admet qu'il a eu aussi entre les mains un autre document, qui suivait une tradition différente et qui contenait, en particulier, le procès-verbal complet de l'interrogatoire.

Quelle était cette autre source? Il n'est pas impossible de l'imaginer, si l'on observe de près dans quel esprit et pour quel objet distinct ont été rédigées les deux relations encore existantes.

La *Passio* est évidemment une œuvre de tendance montaniste. L'auteur lui-même nous en avertit dans sa préface : « Nous, dit-il, nous reconnaissons et nous honorons les prophéties, les visions nouvelles, également promises, et toutes les autres manifestations de l'Esprit-Saint. Nous les plaçons à côté des livres sacrés de l'Église : à elle aussi a été envoyé l'Esprit, qui continue d'accorder ses dons à tous, comme le Seigneur les distribue à chacun. Aussi devons-nous mettre par écrit ces manifestations, et les faire lire pour la gloire de Dieu »[2]. C'est là toute la thèse montaniste. Le narrateur y revient dans les derniers mots de l'ouvrage : « O très vaillants et très heureux martyrs! O vous qui avez été vraiment appelés et élus pour la gloire de Notre Seigneur Jésus-Christ! Celui qui le loue et l'honore et l'adore, doit lire pour l'édification de l'Église ces nouveaux témoignages, non moins que ceux d'autrefois. Ces manifestations récentes, elles aussi, attestent que, toujours un et le même, l'Esprit-Saint continue d'opérer de nos jours[3] ». Ces deux passages sont tout à fait significatifs, surtout si on les rapproche du texte de Tertullien relatif à ces recueils de visions et de prophéties que l'on conservait dans la communauté montaniste de Carthage[4]. On retrouve l'influence des idées de la secte jusque dans certains détails du récit. Par exemple, dans l'un de ses songes, Perpétue communie avec du « fromage »[5]. Or, c'était justement la forme de la communion en usage chez les montanistes ; ce qui leur avait valu le sobriquet d'*Artoturites* (mangeurs de pain et de fromage)[6]. On n'en

1) *Actes* abrégés, p. 525.

2) *Passio Perpetuae*, 1.

3) *Ibid.*, 21.

4) Tertullien, *De anim.*, 9. — Il est à remarquer que l'ouvrage où Tertullien mentionne les visions de Perpétue est justement un de ses ouvrages montanistes (*De anim.*, 55).

5) « De *caseo* quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus... » (*Passio Perpetuae*, 4). De même, dans le texte grec : ἐκ τοῦ τυροῦ οὗ ἤλμευγεν ἔδωκεν μου ὡσεὶ ψωμίον... (Μαρτύριον Περπετούας, 4).

6) Épiphane, *Haeres.*, 49 : Ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν, καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.

saurait conclure que sainte Perpétue ait été montaniste; car ce détail a pu être ajouté par le rédacteur. Mais on ne peut douter que l'auteur de la *Passio* n'ait appartenu à la secte. L'intention polémique est visible dans tout son ouvrage, et a même décidé de la proportion de ses développements. Il a presque entièrement supprimé l'interrogatoire et les faits étrangers à sa cause. Au contraire, il a insisté sur les deux choses qui tenaient le plus à cœur aux montanistes : l'appétit du martyre et les visions. Il nous montre Saturus se livrant lui-même[1], Félicité implorant une mort prompte[2], Perpétue résistant à toutes les sollicitations des siens[3]. Il raconte dans le plus grand détail les visions; et, s'il y a joint les épisodes de l'amphithéâtre, c'est surtout qu'il y reconnaît la réalisation de ces visions[4]. Aussi la *Passio* présente-t-elle un frappant contraste avec tous les autres documents martyrologiques. Par la disposition et par la longueur même du récit, elle ne se prêtait guère à l'usage liturgique. Ce n'étaient point, à proprement parler, des *Actes*; c'était un livre d'édification et de polémique, destiné à prouver aux fidèles, par un exemple décisif, la vérité de la doctrine montaniste.

Mais les catholiques de Carthage n'avaient point laissé confisquer par leurs adversaires la mémoire de sainte Perpétue et de ses compagnons. De très bonne heure on rendit un culte à ce groupe de martyrs. Cela suppose qu'outre l'ouvrage montaniste il existait de véritables *Actes*, c'est-à-dire un récit officiel, entièrement orthodoxe, sobre et court, propre à être lu publiquement[5]. Nous en possédons un spécimen dans les *Actes* abrégés. Ici, plus trace de montanisme. On a laissé de côté plusieurs visions, et sèchement résumé les autres. On a enregistré seulement les faits : arrestation, interrogatoire, séjour en prison, supplice. Par sa physionomie et ses dimensions, cette rédaction rentre dans la classe des documents liturgiques, de ceux qu'on lisait à l'Église pour l'anniversaire. D'ailleurs, nous en avons la preuve formelle dans les dernières lignes du document : « Donc,

1) *Passio Perpetuae*, 4.
2) *Ibid.*, 15.
3) *Ibid.*, 3; 5-6; 9.
4) « Sed qui dixerat, Petite et accipietis, petentibus dedit eum exitum, quem quisque desideraverat » (*ibid.*, 19); « sicut promisi et praedixi, nullam usque adhuc bestiam sensi... » (*ibid.*, 21); « Saturus, qui et prior scalam ascenderat, prior reddidit spiritum, nam et Perpetuam sustinebat » (*ibid.*, 21).
5) Saint Augustin lui-même, au début du premier de ses sermons pour l'anniversaire des saintes Perpétue et Félicité, mentionne un document de ce genre, qu'on venait de lire dans l'église, et qui ne peut être le récit montaniste : « Perpetua et Felicitas... Exhortationes earum in divinis revelationibus, triumphosque passionum, *cum legerentur, audivimus*; eaque omnia verborum digesta et illustrata luminibus, aure percepimus, mente spectavimus... » (*Sermon.* 280, 1 Migne).

mes frères très saints, rendez fidèlement visite aux tombeaux de ces très célèbres et très heureux martyrs, et lisez leurs *Actes* dans l'Église pour votre édification. »[1] Remarquons encore que, des trois versions conservées, celle-ci est la seule à fixer l'anniversaire aux nones de mars[2], conformément à la tradition catholique. C'est probablement sous l'influence d'une coutume montaniste, que des copistes, en tête de la *Passio* grecque[3], ont renvoyé le martyre au début de février. L'opposition des deux dates paraît correspondre à l'opposition de deux usages, comme de deux documents originaux rédigés par deux communautés rivales. Saint Augustin connaissait également ces deux formes de la relation : s'il mentionne à plusieurs reprises des visions qui sont racontées seulement dans la *Passio*[4], d'autre part, il commente certains passages de l'interrogatoire qui figurent seulement dans l'autre version[5]. — En résumé, à côté du grand récit montaniste, il faut admettre l'existence d'*Actes* proprement dits, rédigés très anciennement, sans aucune tendance sectaire, dans la communauté catholique, et destinés à être lus publiquement : de ce document primitif, les *Actes* abrégés sont, pour l'ensemble, une libre adaptation.

Une question nouvelle se pose, à propos de la *Passio* elle-même, depuis que nous en possédons aussi le texte grec. Peut-on déterminer en quelle langue était écrit l'original?

Les deux thèses opposées ont trouvé des défenseurs[6], sans compter les partisans d'une opinion intermédiaire, qui ont admis la publication simultanée des deux rédactions[7]. A vrai dire, les

1) « Horum ergo famosissimorum et beatissimorum martyrum, sanctissimi fratres,... fideliter memoriis communicantes *actus eorum in ecclesia ad edificationem legite...* » (*Actes* abrégés : Aubé, p. 525).

2) *Ibid.*, p. 525 : « die nonarum Martiarum. »

3) Harris and Gifford, *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, p. 39.

4) Par exemple, les visions de Perpétue relatives à son frère Dinocrate (saint Augustin, *De origin. anim.*, I, 10 ; II, 10-12 ; III, 9 ; IV, 18 = *Passio Perpetuae*, 7-8). — D'ailleurs, saint Augustin mentionne expressément la *Passio* : « Quam multos parentes filii prohibebant mori, sicut novimus et legimus *in Passione beatae Perpetuae* ! » (*Enarr. in Psalm.* XLVII, 13).

5) Saint Augustin, *Sermon.* 280, 1 ; 282, 1-3 (Migne). — Cf. *Actes* abrégés des saintes Perpétue et Félicité (Aubé, p. 524).

6) La priorité du grec a été soutenue par Harris and Gifford (*The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas*, London, 1890, p. 13-18), par Harnack (*Theologische Litteraturzeitung*, 1890, p. 423), et, avec plus de réserves, par Massebieau (*Revue de l'histoire des religions*, 1891, p. 97 et suiv.) ; la thèse contraire, par Robinson (*The Passio of S. Perpetua*, Cambridge, 1891, p. 3-10), par Duchesne (*C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1891, p. 39 et suiv.), et par les Bollandistes (*Analecta Bollandiana*, t. XI (1892), p. 100 et suiv.).

7) C'est la thèse soutenue, avec quelques variantes, par Hilgenfeld (*Zeitschrift für Wissenschaft. Theologie*, t. XXXIV, p. 126), par von Gebhardt (*Deutsche Litteraturzeit.*, 1891, p. 123), par Canning (*The Month*, 1892, p. 350), et, en dernier lieu, par Harnack (*Gesch. der altchrist. Litter.*, I (1893), p. 818 et suiv.).

deux textes sont de valeur égale, et paraissent dater, à peu près, du même temps. Pourtant, il y a quelques présomptions en faveur de l'antériorité du latin. Laissons de côté les arguments peu décisifs, et même contradictoires, qu'on a voulu tirer, dans un sens ou dans l'autre, des détails de vocabulaire ou de style. Si l'on relève plusieurs mots grecs dans le latin [1], par contre, on relève des mots latins dans le grec [2]. Et l'on ne saurait affirmer qu'un des textes l'emporte sur l'autre, dans l'ensemble, par la netteté de l'expression. Cependant, le grec est presque toujours un peu plus long. On y rencontre assez souvent des additions, de ces périphrases ou de ces petites interpolations qui trahissent l'embarras ou le zèle d'un traducteur.

Un détail du récit paraît nous mettre sur la voie d'une solution mixte. Dans la description de sa vision, Saturus nous dit que Perpétue, à la porte du paradis, cause *en grec* avec Optatus [3]. Le rédacteur de la version hellénique transcrit naïvement cette remarque [4], qui est toute simple dans l'hypothèse d'un original latin, mais qui devient inutile et même absurde dans l'hypothèse d'un original grec. De ce passage très significatif, on peut tirer, semble-t-il, une double conclusion : 1° il n'est pas invraisemblable que Perpétue ait rédigé en grec sa relation autographe. Si en songe Saturus entend sa compagne parler grec, c'est qu'elle se servait ordinairement de cette langue ; et cela ne doit pas surprendre chez une personne de son rang ; 2° la relation de Saturus et la *Passio* elle-même ont dû être rédigées d'abord en latin. En effet, Saturus n'eût point été frappé de cette conversation en grec, s'il eût fait usage du même idiome. Et le rédacteur n'eût point conservé ce détail, s'il eût écrit en grec : à quoi bon cette indication, si tout le récit eût été composé dans la même langue ? — Ainsi, le premier narrateur montaniste aurait eu entre les mains une relation de Perpétue en grec, et une relation de Saturus en latin : il aurait fondu le tout dans un même récit latin, qu'on aurait, bientôt après, traduit en grec.

Au surplus, nous croyons inutile de nous demander, avec plusieurs savants, quel a pu être ce premier narrateur. On a mis en avant le nom de Tertullien [5]. On s'est fondé pour cela sur quelques analogies de style, qui ne frappent point également

1) « tegnon » (*Passio Perpetuae*, 4) ; « diastema » (*ibid.*, 7) ; « orama » (*ibid.*, 7 et 10) ; « agios » (*ibid.*, 12).

2) πραιτώριον (Μαρτύριον Περπετούας, 3) ; νέρβῳ (*ibid.*, 8).

3) « Et coepit Perpetua *graece* cum illis loqui » (*Passio Perpetuae*, 13).

4) Καὶ ἤρξατο ἡ Περπετούα Ἑλληνιστὶ μετ' αὐτῶν ὁμιλεῖν (Μαρτύριον Περπετούας, 13).

5) Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1689, p. 85 sq. ; Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, p. 47 sqq. ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 674.

tous les lecteurs, et qui d'ailleurs ne prouveraient rien : quelques rapports de mots ou de tours ne s'expliquent-ils point d'eux-mêmes chez deux auteurs contemporains, vivant dans la même ville et dans le même milieu ? En fait, Tertullien n'a mentionné qu'une fois les visions de Perpétue [1]. S'il eût été l'auteur du récit, il n'eût point manqué de nous le dire : dans tous ses traités, il renvoie fréquemment à ses précédents ouvrages. Laissons donc cette vaine hypothèse. Dans la question, Tertullien ne doit intervenir que comme témoin. Et son témoignage est considérable : deux siècles avant saint Augustin [2], un demi-siècle avant le biographe de saint Cyprien [3], il atteste pour nous l'authenticité et l'ancienneté de cette *Passio*, qui est donc à peu près contemporaine du martyre.

Cette pieuse chronique — quel qu'en soit l'auteur — est un précieux document d'histoire, surtout de psychologie historique. Elle nous renseigne sur des faits, et elle nous peint des âmes.

Elle nous montre d'abord les malentendus graves, le trouble que jetait dans les familles le prosélytisme des chrétiens : par le fait seul de sa conversion, Perpétue se trouve séparée de son mari comme de tous les siens, et son rêve de paradis a pour contre-partie, ici-bas, le désespoir, presque le déshonneur de son père [4]. En outre, la *Passio* nous représente au vif, sans déclamation ni faux idéal, l'existence des chrétiens en prison. Le cachot paraît bien sombre au début, sans doute [5]; mais il est avec les geôliers des accommodements. Bientôt, grâce à la diplomatie des diacres Tertius et Pomponius, les prisonniers peuvent respirer chaque jour hors du cachot et jouissent d'une liberté relative [6]. Ils n'ont pas à subir de mauvais traitements, ils prient et causent à leur aise, reçoivent de nombreuses visites [7]. Rien de raide ni de rébarbatif dans l'héroïsme de ces braves gens qui vont mourir pour leur foi, et qui s'y préparent gaiement. On dirait que tout le monde s'entend autour d'eux pour adoucir leurs jours d'épreuve : leurs frères chrétiens, en leur prodiguant les secours de tout genre [8] ; même leurs geôliers, en fermant les yeux à l'occasion, en s'abstenant de toutes sévé-

1) Tertullien, *De anim.*, 55.

2) Saint Augustin, *De origin. anim.*, I, 10; II, 10-12; III, 9; IV, 18; *Enarr. in Psalm.*, XLVII, 13; *Sermon.* 280-282 (Migne).

3) Pontius, *Vita Cypriani*, 1.

4) Le père de Perpétue lui dit : « ... Ne me dederis in dedecus hominum. Aspice ad fratres tuos, aspice ad matrem tuam et materteram, aspice ad filium tuum qui post te vivere non poterit. Depone animos. Ne universos nos extermines : nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa » (*Passio Perpetuae*, 5).

5) *Passio Perpetuae*, 3.

6) *Ibid.*, 3.

7) *Ibid.*, 3-5; 9; 16.

8) *Ibid.*, 3; 6; 16 ; 20.

rités inutiles[1]. Le fanatisme des païens ne se réveillera qu'à l'amphithéâtre, au souffle des passions populaires, et à la vue du sang[2].

La minutieuse description des extases ou des visions de Perpétue et de Saturus n'est pas moins intéressante pour l'étude de l'art chrétien primitif que pour l'histoire morale du christianisme. Tour à tour, les deux prisonniers se voient transportés au Paradis. Sur le conseil de son frère le catéchumène, Perpétue demande à Dieu de lui révéler son sort futur. Bientôt elle aperçoit en rêve une échelle d'or, dont le sommet touche au ciel, dont les montants sont hérissés de glaives, de couteaux, de lances, et dont le pied est gardé par un énorme dragon. La sainte femme s'apprête à suivre Saturus, qui a gravi déjà les échelons, et qui l'appelle. Après une invocation à Jésus-Christ, elle s'avance, et, d'un coup de talon écrase la tête du monstre[3]. Ici, l'on ne peut s'empêcher de songer au sujet qui devint plus tard classique dans l'art chrétien : la Vierge ou une martyre écrasant le serpent. On a même prétendu, mais sans raison, reconnaître la scène sur une vieille mosaïque de Carthage[4]. — Cependant, Perpétue a rejoint son compagnon. En haut de l'échelle, ils trouvent un immense jardin : au milieu, un vieillard, en tenue de berger, est occupé à traire des brebis ; tout autour, des milliers de personnes, vêtues de robes blanches[5]. On reconnaît ici le Bon Pasteur des Catacombes de Rome[6], et le chœur des élus, si cher aux peintres du Moyen-Age. — Le vieillard aperçoit Perpétue, et l'invite à s'approcher. Il lui donne une « bouchée » de « fromage », qu'elle reçoit « les mains jointes », et qu'elle mange, tandis que tous les assistants disent « Amen[7] ! » Alors elle s'éveille, « mangeant encore quelque chose de doux[8] . » Voilà le mystère de l'Eucharistie, la communion sous la forme montaniste[9].

Saturus complète fort heureusement ces révélations de Perpétue sur le Paradis. Sa vision commence à l'instant même où s'achèvera le martyre. Il abandonne son corps, et part avec ses compagnons. Ils sont transportés vers l'Orient par quatre anges,

1) *Passio Perpetuae*, 3; 9; 16; 21.
2) *Ibid.*, 18; 21.
3) *Ibid.*, 4.
4) Lavigerie, *De l'utilité d'une mission archéologique permanente à Carthage*, p. 52.
5) *Passio Perpetuae*, 4.
6) Allard, *Rome souterraine, résumé des découvertes de M. de Rossi dans les catacombes romaines*, trad. de l'anglais, p. 289; 325 et suiv.; Grousset, *Le Bon Pasteur*, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, 1885; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, 1892, p. 82 et suiv.
7) « Et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus, et manducavi : et universi circumstantes dixerunt : *Amen* » (*Passio Perpetuae*, 4).
8) « Commanducans adhuc dulcis nescio quid » (*ibid.*).
9) Épiphane, *Haeres.*, 49.

qui les soutiennent en l'air sans les toucher. Ils arrivent à un jardin inondé de lumière, plein de grands arbres, de verdure et de fleurs, surtout de roses [1]. C'est bien ainsi que les peintres des Catacombes se figuraient le Paradis : sur une fresque de Saint-Soter, des chrétiens s'avancent à travers un beau jardin, où des rosiers se détachent sur un fond de verdure [2]. — Saturus continue son récit. Sous la conduite d'autres anges, les martyrs suivent une large avenue. Ils rencontrent plusieurs compatriotes : des victimes de la même persécution. Ils approchent d'un palais dont les murs semblaient bâtis de lumière. Sur l'invitation des anges qui gardent la porte, ils revêtent des robes blanches. Puis ils entrent dans le palais, de plus en plus étincelant, et ils entendent le chœur des élus chantant à l'unisson et sans trêve : « Saint ! Saint ! Saint ! » Au milieu, ils aperçoivent, sur un trône, un vieillard à cheveux blancs ; à sa droite et à sa gauche, quatre autres vieillards debout (sans doute, les Évangélistes) ; et, derrière ceux-là, beaucoup d'autres. Les nouveau-venus s'arrêtent devant le trône, pour recevoir le baiser de paix et la bénédiction du Maître [3]. On le voit, c'est déjà toute la mise en scène des vieux tableaux italiens ou flamands qui représentent Dieu dans sa gloire, au milieu des élus et des anges.

Nous avons même ici le revers du tableau, un de ces contrastes ironiques qu'aimait l'art du Moyen-Age. En sortant du palais, Saturus et ses compagnons rencontrent un évêque et un prêtre en querelle, qui implorent leur médiation. Tout émus, ils s'arrêtent, et veulent tenter de les réconcilier. Mais les anges interviennent aussitôt, et rudoient les intrus : « Laissez-les en paix, disent-ils. Si vous avez entre vous des dissensions, pardonnez-vous réciproquement [4]. » Les anges repoussent les deux adversaires, et, interpellant l'évêque : « Corrige ton peuple ; quand ils se réunissent autour de toi, on dirait des gens qui reviennent du cirque, et qui se disputent à propos des factions [5]. » Le bon Saturus ajoute : « Il nous sembla que les anges voulaient leur fermer la porte au nez [6]. » Il est bien curieux, assurément, de rencontrer dans une relation de martyre, si ancienne et si naïve,

1) *Passio Perpetuae*, 11.

2) De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. I-II ; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 115. — On a relevé aussi dans la vision de Saturus quelques réminiscences de l'*Apocalypse de saint Pierre*, composée vers le milieu du IIe siècle. Cf. Robinson, *The Passion of S. Perpetua* (Cambridge, 1891), p. 37 ; Robinson and James, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter* (London, 1892) ; Dieterich, *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig, 1893) ; Harnack, *Zur Petrusapokalypse* (Leipzig, 1895) ; *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 31.

3) *Passio Perpetuae*, 11-12.

4) *Ibid.*, 13.

5) *Ibid.*, 13.

6) *Ibid.*, 13.

en pleine enfance du christianisme, ce petit épisode satirique. C'est déjà l'idée de ces mauvais plaisants du Moyen-Age, qui, dans les fabliaux ou sur le portail sculpté des cathédrales, s'amusaient à placer un évêque en enfer.

Ces deux visions du Paradis nous font donc assister au premier travail de l'imagination chrétienne. Non seulement le rêve, guidé sans aucun doute par le souvenir de peintures ou de bas-reliefs vus à Carthage, s'accorde pleinement avec la réalité artistique des Catacombes de Rome. Mais encore il est visible qu'ici l'imagination populaire devance, sur bien des points, les créations de l'art. En effet, aucune des vieilles fresques conservées ne présente des scènes aussi complètes que ces spectacles évoqués par la foi des martyrs africains.

Deux autres visions nous montrent comment se précisait peu à peu, dans les âmes chrétiennes, une croyance, très vague jusque-là, qui devait avoir une belle fortune. Peu de jours après sa condamnation, Perpétue était en prière, quand tout à coup, sans y songer, elle prononça le nom de Dinocrate. C'était un de ses frères, mort à l'âge de sept ans, d'un cancer au visage. La nuit suivante, Dinocrate apparut à la sainte ; il sortait d'un endroit sombre, où étaient enfermées beaucoup de personnes ; il était pâle et triste, défiguré par une plaie. Il essayait en vain de franchir la grande distance qui le séparait de sa sœur. Très altéré, il s'arrêtait devant une piscine pleine d'eau ; mais il n'y pouvait atteindre, car la margelle était trop haute. Perpétue s'affligeait si bien de cette détresse, qu'elle s'éveilla. Elle passa les jours suivants à prier pour Dinocrate [1]. Quand celui-ci se montra de nouveau dans un songe, il rayonnait de joie et de santé, dans une atmosphère lumineuse. La margelle s'étant abaissée, il pouvait puiser librement dans la piscine. Il remplissait d'eau un vase d'or, où il buvait à pleines lèvres sans jamais l'épuiser; ensuite, il se mettait à jouer, avec une gaieté d'enfant bien portant. A son réveil, Perpétue était ravie : « Je compris, dit-elle, qu'on lui avait fait grâce de sa peine [2]. » — Inutile d'insister sur la signification allégorique de ces deux songes [3] : on y voit poindre la croyance au purgatoire ou aux limbes, et à l'efficacité de l'intercession des vivants [4].

1) *Passio Perpetuae*, 7.

2) *Ibid.*, 8.

3) Saint Augustin, *De origin. anim.*, I, 10 ; III, 9.

4) Cette *piscine*, qui tient tant de place dans le récit des deux visions, est le symbole du *refrigerium*, c'est-à-dire du bonheur éternel, des joies et des banquets du Paradis (*Passio Perpetuae*, 8 : « Video... Dinocratem... *refrigerantem* ». Cf. Tertullien, *De anim.*, 33 : « per sententiam aeternam tam supplicii quam *refrigerii* » ;

C'est dans l'amphithéâtre de Carthage que nous ramène la dernière extase de Perpétue : scène étrange où se mêlent la réalité, le fantastique et le symbole. La veille du supplice, la sainte entend le diacre Pomponius frapper à la porte de la prison. Elle ouvre, et s'étonne de lui voir une robe blanche avec des chaussures brodées. « Nous t'attendons, viens », dit le diacre[1]. Il lui donne la main, la conduit au milieu de l'arène, et l'encourage : « N'aie pas peur, je suis ici avec toi, et je combats avec toi[2]. » Puis il la quitte. A ce moment, Perpétue aperçoit une foule immense, entassée sur les gradins. Elle attend qu'on lâche les bêtes. Tout à coup, elle voit s'avancer contre elle un affreux Egyptien, avec une troupe d'auxiliaires. Mais, en même temps, de beaux jeunes gens s'approchent pour la défendre. On lui enlève ses vêtements, et soudain elle est changée en homme[3]. On la frotte d'huile, suivant l'usage des jeux athlétiques, tandis que l'Égyptien se roule dans la poussière. Voici qu'apparaît un géant, dont la tête dépasse les plus hauts gradins de l'amphithéâtre ; il est vêtu d'une riche tunique à bandes de pourpre, avec des chaussures brodées d'or et d'argent ; il tient en main une verge, comme les lanistes, et un rameau vert à pommes d'or. Il demande le silence, et dit : « Si l'Égyptien est vainqueur, il frappera cette femme du glaive ; si elle est victorieuse, elle recevra ce rameau[4]. » Le combat s'engage. L'Égyptien essaie de saisir les pieds de Perpétue ; mais elle lui meurtrit le visage à coups de talon. Peu à peu elle se sent soulevée en l'air, ce qui lui permet de piétiner tranquillement son ennemi. Pour l'achever, elle lui tord les doigts et lui écrase la tête. On acclame Perpétue, qui reçoit le rameau du laniste, et sort triomphante par la Porte des vivants. « Je me réveillai, dit la sainte, et je compris que je combattrais non contre les bêtes, mais contre le diable ; mais je savais que je remporterais la victoire[5]. »

Ce curieux récit n'est au fond que le développement poétique et naïf d'une métaphore : le martyr assimilé à l'athlète. La même idée paraît avoir été familière à l'art chrétien. Précisément, cette vision de sainte Perpétue trouve un commentaire inattendu

Apolog., 49 : « metu aeterni supplicii et spe aeterni *refrigerii* » ; *De resurr. carn.*, 17, etc.). — Les épitaphes chrétiennes parlent souvent du *refrigerium*, qui est représenté sur plusieurs fresques des Catacombes. Cf. de Rossi, *Roma sotterranea*, t. III ; *Bullettino di archeologia cristiana*, 1882, p. 126 ; Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du* III[e] *siècle*, p. 111 et suiv. ; Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 112 et suiv.

1) *Passio Perpetuae*, 10.

2) *Ibid.*, 10.

3) « Et expoliata sum, et facta sum masculus » (*ibid.*).

4) *Passio Perpetuae*, 10.

5) *Ibid.*, 10.

dans certains monuments d'origine africaine. Sur les flancs d'un seau de plomb, découvert près de Tunis, sont moulées en relief plusieurs figures : une femme en prière, une Victoire, un gladiateur tenant une couronne, le Bon Pasteur, au milieu de palmiers chargés de fruits [1]. Rien de plus anormal, en soi, que la présence d'une Victoire et d'un gladiateur dans une scène où paraît le Bon Pasteur. Rien de plus naturel, au contraire, si l'on admet que l'artiste s'est inspiré de l'histoire de Perpétue, et a voulu en représenter successivement, sur la panse du vase, les traits les plus caractéristiques : l'extase, puis le combat de la sainte métamorphosée en gladiateur, puis la victoire, enfin l'arrivée au Paradis. L'hypothèse est séduisante, et très vraisemblable. Ainsi la *Passio* n'aurait pas seulement pour nous cet intérêt, qu'elle annonce certaines fresques des Catacombes et plusieurs sujets favoris de l'art du Moyen-Age ; elle aurait encore, au moins en Afrique, inspiré directement des artistes.

Comme les visions, les scènes de l'amphithéâtre sont d'un grand prix pour l'histoire religieuse du temps. La description du supplice est une des plus complètes et des plus vivantes que l'on possède [2]. Ici se déroule le drame tout entier : l'entrée des martyrs dans l'arène, leur énergie simple et confiante, les impressions mobiles de la foule, les caprices ou la férocité des bêtes, les multiples incidents du carnage. Au milieu de tout cela, plusieurs détails singuliers. Par exemple, au moment d'introduire les condamnés, on veut leur faire revêtir un costume bizarre : aux hommes, celui des prêtres de Saturne ; aux femmes, celui des prêtresses de Cérès [3]. C'était probablement la coutume à Carthage, au moins pour les chrétiens qui devaient périr dans l'arène. Mais Perpétue et ses compagnons se révoltent à l'idée de ce déguisement sacrilège : par une concession inattendue, on consent à les en dispenser [4]. Voici encore un trait à signaler : pendant les entr'actes du long supplice, les martyrs s'entretiennent librement avec des soldats, même avec des chrétiens qui se sont glissés on ne sait comment, ni à quel titre, dans les dépendances de l'amphithéâtre, et que personne ne songe à inquiéter [5]. Nouveaux exemples de ces étranges contradictions qu'on remarque à tout propos dans la conduite des païens : des accès d'indulgence, une sorte de tolérance tacite dans les plus barbares exécutions.

En effet, la *Passio* nous peint sur le vif l'état d'âme de tous

1) De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 83.
2) *Passio Perpetuae*, 18-21.
3) *Passio Perpetuae*, 18.
4) *Ibid.*, 18.
5) *Ibid.*, 20-21.

ceux qui, acteurs ou spectateurs, prenaient part à ces scènes. C'est par là surtout qu'elle a une valeur littéraire : au milieu de tous ces faits, intéressants pour l'historien ou pour l'archéologue, se déroule un vrai drame et se dessinent des caractères.

Du côté des païens, un mélange de curiosité, de compassion et de cruauté, d'invincibles préventions et des retours à l'équité naturelle. Un magistrat esclave du devoir et de la loi, surpris de rencontrer des gens qui préfèrent leur Dieu à leur empereur, et prêt à sévir, s'il le faut, mais capable d'humanité, capable même de trouver ces mots touchants pour fléchir Perpétue : « Épargne les cheveux blancs de ton père ; épargne l'enfance de ton fils [1]. » Un officier supérieur, un tribun, chargé de la surveillance de la prison, et préoccupé seulement de faire respecter la consigne : si d'abord il traite durement les martyrs, c'est qu'il craint de les voir s'évader par quelque incantation magique ; dès qu'il est rassuré sur ce point, il change d'attitude, donne des ordres très humains, laisse toutes les libertés possibles aux prisonniers [2]. Chez les geôliers, des alternatives de sévérité et de complaisance, même une pitié véritable, qui achemine l'un d'eux vers la foi [3].

Plus significative encore est l'attitude de la foule : car elle s'abandonne librement à ses passions contraires, et, chez tous, chacune de ces passions se fortifie et s'exaspère par la contagion des impressions du voisin. Fanatiques comme nous les connaissons, les païens de Carthage avaient applaudi sans nul doute à l'arrestation des fidèles. Mais, le jour de l'interrogatoire, c'est la curiosité qui l'emporte : « Nous arrivons au forum, conte Perpétue. Le bruit s'en répand aussitôt dans les quartiers voisins, et un peuple immense accourt [4]. » Une fois l'arrêt prononcé, on attend l'exécution avec impatience. La veille du supplice, on se rend à la prison pour assister au dernier repas des condamnés, ce qu'on appelait le *repas libre*. Les martyrs se moquent de la curiosité des badauds, les menacent du jugement de Dieu : « Ainsi, dit Saturus, le jour de demain ne vous suffit pas, puisque vous regardez volontiers ce que vous détestez ; aujourd'hui amis, demain ennemis. Examinez bien nos visages, pour nous reconnaître au jour du jugement [5]. » La foule est si frappée de cette tranquillité d'esprit, qu'elle s'en va sans rien dire ; mais beaucoup de curieux se convertissent [6].

1) *Passio Perpetuae*, 6.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Ibid.*, 3 ; 9 ; 16 ; 21.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 17.
6) *Ibid.* : « Ita omnes inde attoniti discedebant : ex quibus multi crediderunt. »

Le lendemain, sur les gradins de l'amphithéâtre, le fanatisme a repris ses droits. En voyant arriver les condamnés, on s'irrite de leurs airs de défi, surtout de ces mots adressés au magistrat : « Tu nous juges, mais Dieu te jugera[1]. » Exaspérés, les spectateurs exigent qu'on frappe de verges les insolents. Cependant, à la vue de Félicité et de Perpétue enfermées nues dans un filet, puis exposées aux coups d'une vache furieuse, un frémissement d'horreur et de pitié court dans l'assistance : on fait rendre leurs vêtements aux malheureuses femmes[2]. Un peu plus tard, quand elles sont blessées déjà, la foule demande grâce, et on les emmène par la Porte des vivants[3]. La fureur des fanatiques se tourne contre les hommes. On aperçoit Saturus tout couvert de sang : « Ah! le bon bain! le bon bain! » crie-t-on de toutes parts[4]. On emporte les blessés dans une salle voisine. Mais le peuple, grisé par le carnage, veut les voir achever sous ses yeux, et commande de les ramener tous dans l'arène[5]. Humanité, justice et pitié, tout s'efface au dernier moment devant les deux passions souveraines de ces foules : curiosité et fanatisme.

Du côté des chrétiens, une foi si sûre d'elle-même qu'elle ne discute ni ne raisonne, un doux entêtement, une tranquille attente du Paradis. Une simplicité qui s'ignore, parfois une naïveté sublime. Pendant ces longs jours de prison, le seul tourment des martyrs, c'est la crainte que tous ne soient pas à la fête[6]. Félicité est près d'accoucher; or, une loi défend d'exécuter les femmes enceintes[7]. L'avant-veille du supplice, tous se mettent en prière, implorant pour leur compagne le secours de Dieu : et aussitôt commencent les douleurs de l'enfantement[8]. — Avec cela, de la gaieté dans l'héroïsme; rien d'apprêté ni de forcé. Voyez l'entrée dans l'arène : « Enfin brilla le jour de leur victoire. Ils sortirent de leur prison et s'avancèrent dans l'amphithéâtre, comme s'ils montaient au ciel, rayonnants, beaux de visage; s'ils tremblaient, c'était de joie, non de crainte. En arrière venait Perpétue, la figure calme, pareille dans sa démarche à une matrone chérie du Dieu Christ; par l'éclat de son regard, elle forçait tous les spectateurs à baisser les yeux. De même, Félicité, ravie de

1) *Passio Perpetuae*, 18.

2) *Ibid.*, 20.

3) *Ibid.*, 20.

4) « Salvum lotum ! salvum lotum ! » (*ibid.*, 21). — C'était le compliment d'usage aux personnes qui venaient de prendre un bain. On lit cette formule sur une mosaïque de Brescia (*Corpus inscript. lat.*, V, 4500), et une inscription analogue sur une mosaïque de Maurétanie (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 8424. Cf. *ibid. Additamenta*, p. 970 : *Bene laves... Salvus laves*).

5) *Passio Perpetuae*, 21.

6) *Ibid.*, 15.

7) *Digest*. XLVIII, 19, 3 éd. Th. Mommsen) : « Praegnatis mulieris consumendae damnatae poena differtur quoad pariat. »

8) « Statim post orationem dolores eam invaserunt » (*Passio Perpetuae*, 15).

son heureuse délivrance qui lui permettait de combattre les bêtes [1]. » Ils seront ainsi jusqu'au bout, toujours simples et vrais, doux et joyeux. C'est ce naturel dans l'héroïsme qui est le fond du caractère de Saturus ou de Perpétue.

Saturus a conscience de ses devoirs envers ces jeunes gens qu'il a convertis naguère. C'est surtout pour cela qu'il s'est livré lui-même [2]. Il les guide en toute circonstance, mais sans raideur ni grands mots, en homme qui sait où il va, et qui s'y achemine sans hâte. Il encourage ses compagnons, parle pour eux, plaisante à l'occasion [3]. D'instinct, il continue tout doucement, et jusque dans l'arène, son œuvre de prosélytisme. Il a remarqué qu'un des geôliers, un soldat du nom de Pudens, s'intéresse tout particulièrement aux prisonniers [4], et il a entrepris de le convertir. Au milieu même de son supplice, il achève de le gagner en lui montrant que sa vision et ses vœux se réalisent de point en point. Comme les saints ont leurs faiblesses et leurs caprices, Saturus détestait la plupart des bêtes féroces, surtout les ours ; il ne voulait périr que sous la dent d'un léopard [5]. On lance contre lui un sanglier; mais c'est le gardien qui est blessé. On excite un ours ; mais l'ours refuse de sortir de sa cage [6]. Saturus profite d'une trêve, et se dirige vers une des portes de l'arène, où il rejoint le geôlier Pudens. « Tu vois, lui dit-il, comme je l'ai annoncé et prédit, je n'ai été touché jusqu'ici par aucune bête. Maintenant donc, crois de tout ton cœur. Je vais aller là-bas, et je serai blessé à mort, d'un coup de dent, par un léopard [7]. » Quelques instants après, mordu comme il s'y attendait, il revient tout ensanglanté vers Pudens : « Adieu, dit-il, et souviens-toi de ma foi ; que ceci ne te trouble point, mais te fortifie [8]. » Il prend l'anneau du soldat, le trempe dans son sang, le lui rend ainsi consacré, comme un gage de la conversion future, et retourne tranquillement s'offrir au glaive du bourreau [9]. — Admirable scène où éclate tout ce qu'il y avait de dévouement actif et de charité dans l'héroïsme de cet homme énergique et bon.

Tout aussi vrai, le caractère de Perpétue est en même temps bien plus dramatique : au sens moderne, presque cornélien, du mot. Ici, la foi entre franchement en lutte contre les sentiments naturels; et la victoire ne s'achète qu'au prix de la souffrance. Entourée jusque là d'affection, élevée dans le bonheur et pour

1) *Passio Perpetuae*, 18.
2) *Ibid.*, 4 : « Saturus..., qui postea se *propter nos* ultro tradiderat. »
3) *Ibid.*, 17.
4) *Ibid.*, 9 ; 16.
5) *Ibid.*, 19.
6) *Ibid.*, 19.
7) *Ibid.*, 21.
8) *Ibid.*, 21.
9) *Ibid.*, 21.

le bonheur, Perpétue était une jeune femme aimante, bonne et rieuse. Elle dit d'elle-même, au milieu d'une vision : « J'étais gaie dans ma vie charnelle ; je suis encore plus gaie au Paradis [1]. » Elle a pourtant traversé la douleur, avant de goûter les joies célestes. A peine baptisée, elle aspire au martyre [2] : par là, elle désespère les siens, et se désespère souvent elle-même. Elle souffre tout d'abord, un instant, dans ses délicatesses de femme habituée au luxe. Elle avoue qu'elle eut peur en entrant dans son cachot ; mais cette impression ne dura guère. Au bout de quelques jours, dit-elle, « la prison devint tout à coup pour moi comme un palais, et je m'y trouvais mieux que partout ailleurs » [3]. Elle nous donne la raison de ce revirement : on lui avait rendu son enfant, et ses parents la venaient voir fréquemment [4].

Là est le trait original, et profondément humain, de ce caractère : la tendre affection de cette femme pour une famille dont elle fait le malheur. Si elle veut mourir pour sa foi, elle n'entend point rompre jusque-là avec tout ce qu'elle aimait. La grande joie de ses jours de prison, c'est l'arrivée de sa mère ou de ses frères. Si elle s'afflige parfois de les voir tristes à cause d'elle [5], bientôt elle cherche à se persuader qu'ils se convertiront à leur tour, comme celui de ses frères qui est déjà catéchumène [6]. Et elle lutte doucement, sans coups de théâtre, contre les deux affections, trop fortes en elle, qui lui prêchent le renoncement au martyre : son amour maternel, et sa piété filiale.

Quand elle arrive dans la prison, sa première pensée est pour son enfant, ce pauvre innocent qu'elle nourrissait elle-même, et qui va mourir de faim [7]. Elle attendrit ses geôliers ; grâce à leur indulgence, elle peut allaiter son fils qu'on lui apporte de temps en temps. Dès qu'on l'autorise à le garder constamment, elle est au comble de la joie [8]. L'amour maternel est désormais le point faible de cette âme douce, rendue héroïque par un coup de la grâce. Aussi est-ce par là que tous vont attaquer la résolution de Perpétue. « Regarde ton fils, qui ne pourra vivre après toi », lui crie son père [9]. La scène recommence au tribunal : « Mon père apparut aussitôt avec mon fils, et il me tira à part, et il me dit

1) « Quomodo in carne hilaris fui, hilarior sum et hic modo » (*ibid.*, 12).

2) *Ibid.*, 3.

3) « Factus est mihi carcer subito quasi praetorium, ut ibi mallem esse quam alibi » (*ibid.*, 3).

4) *Ibid.*, 3.

5) « Tabescebam ideo quod illos tabescere videram mei beneficio » (*ibid.*, 3).

6) *Ibid.*, 2 ; 4-5 ; 20.

7) « Filium infantem ad ubera... » (*ibid.*, 2) ; « macerabar sollicitudine infantis » (*ibid.*, 3).

8) « Ego infantem lactabam jam inedia defectum... Usurpavi ut mecum infans in carcere maneret ; et statim convalui et relevata sum a labore et sollicitudine infantis » (*ibid.*, 3).

9) *Passio Perpetuae*, 5.

d'un ton suppliant : Aie pitié de ton enfant [1] ! » Et le magistrat lui-même, ému de ce spectacle : « Epargne ton fils [2] ! » Perpétue reste inflexible ; mais, à peine rentrée au cachot, elle se préoccupe de l'enfant, qui doit avoir faim. Elle prie un diacre de l'aller réclamer. « Mon père, dit-elle, refusa de le donner ; par la volonté de Dieu, mon fils ne demanda plus le sein, et mon lait disparut ; si bien que je ne fus tourmentée ni par des inquiétudes sur le sort de mon enfant, ni par des douleurs de sein [3]. » — Il ne fallait pas moins qu'un miracle pour assurer cette victoire de la mère sur l'amour maternel.

L'enfant n'avait, pour se défendre, que son innocence ; le père avait sa tendresse offensée, sa colère et son orgueil blessé de riche bourgeois. Rien de plus émouvant que les scènes répétées, mélange de supplications et de violences, où le pauvre homme cherche à convaincre la jeune femme de sa folie. La discussion commence à Thuburbo, avant l'arrestation définitive de Perpétue. Son père vient la trouver, s'irrite de sa tranquille obstination, s'emporte aux menaces et aux brutalités. « Exaspéré par mes paroles, dit-elle, il se jeta sur moi, voulut m'arracher les yeux ; mais il me rudoya seulement, et partit vaincu avec les arguments du diable. Alors, pendant quelques jours, je ne vis pas mon père, et j'en rendis grâces au Seigneur, et je me réjouis de son absence [4]. » Quelque temps après, il vint la voir dans la prison de Carthage. Il avait l'air désespéré. Cette fois, il ne fit appel qu'à la tendresse, aux souvenirs de famille : « Aie pitié, ma fille, de mes cheveux blancs ; aie pitié de ton père, si je suis digne que tu m'appelles ton père. Si je t'ai élevée de mes mains jusqu'à la fleur de ton âge, si je t'ai préférée à tous tes frères, ne me livre pas à la risée des hommes... Ne cause pas notre ruine à tous ; car aucun de nous n'osera plus parler librement, si tu es condamnée [5]. » Et le malheureux baisait les mains de sa fille, se jetait à ses pieds. La jeune femme était fort émue ; mais elle ne céda point [6]. Même scène, plus dramatique encore, le jour de l'interrogatoire. En plein tribunal, le père mit tant d'insistance dans ses supplications, qu'à la fin le magistrat s'impatienta et ordonna de l'écarter de force. Dans la bagarre, le pauvre homme reçut un coup de verge : « Je souffrais, dit Perpétue, du malheur de mon père, comme si c'était moi qu'on eût frappée ; je souffrais

1) *Passio Perpetuae*, 6.
2) *Ibid.*, 6.
3) *Ibid.*, 6.
4) *Ibid.*, 3.
5) *Ibid.*, 5.
6) « Et ego dolebam causam patris mei, quod solus de passione mea gavisurus non esset de toto genere meo... Et recessit a me contristatus » (*ibid.*, 5).

pour sa vieillesse infortunée [1]. » Dernière tentative du père, quelques jours avant le supplice : « Il entra, tout consumé de chagrin ; et il se mit à arracher sa barbe, à se traîner sur le sol, à se prosterner sur la face, à maudire ses années et à prononcer des paroles qui auraient ému n'importe quelle créature. Et moi, je m'affligeais sur sa vieillesse malheureuse [2]. » Elle s'affligeait, mais elle résista jusqu'au bout; et l'on devine, à l'émotion du récit, qu'elle payait cher son espérance de bonheur éternel.

Elle avait enfin triomphé de la nature et de sa tendresse. Le jour du supplice, elle est toute à son Dieu [3]. Au milieu de l'amphithéâtre, elle tombe dans une sorte d'extase, qui la rend insensible à tout, même aux blessures. Quand on la ramène dans une salle voisine de l'arène, elle revient à elle et demande : « Quand donc va-t-on nous exposer à cette vache [4] ? » On lui dit ce qui est arrivé ; pour la convaincre, il faut lui montrer les meurtrissures de son corps. D'autant plus touchante dans son héroïsme, qu'elle reste vraie. Elle a des moments de faiblesse, des délicatesses et des pudeurs de femme, même des instincts de vertueuse coquetterie. Déjà blessée, elle remet en ordre ses cheveux, les fixe avec une épingle [5]. S'apercevant que sa tunique est déchirée sur le côté, elle la ramène pour cacher ses jambes, « songeant plutôt à la pudeur qu'à la douleur ». [6] Elle s'inquiète de Félicité, lui tend la main, l'aide à se relever [7]. Dans un instant de répit, elle appelle son frère le catéchumène, et lui dit, pensant à d'autres chrétiens, peut-être aussi à sa famille : « Demeurez dans la foi, aimez-vous les uns les autres ; et que notre martyre ne soit pas pour vous un objet de scandale [8] ». Puis elle rentre dans l'arène, pour y recevoir le coup de grâce. L'un après l'autre, elle voit tomber tous ses compagnons. Frappée à son tour, d'un coup d'épée maladroit, elle pousse un grand cri ; mais elle se remet aussitôt, et dirige elle-même contre sa gorge la main novice du gladiateur [9]. — « Peut-être, dit la chronique, une telle femme n'aurait-elle pu être tuée autrement ; le diable avait peur d'elle; il fallait qu'elle voulût mourir [10]. »

1) « Et virga percussus est. Et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa : sic dolui pro senecta ejus misera » (*Passio Perpetuae*, 6).

2) *Ibid.*, 9.

3) « Sequebatur Perpetua placido vultu, et pedum incessu, ut matrona Christi Dei dilecta : vigore oculorum dejiciens omnium conspectum » (*Passio Perpetuae*, 18).

4) *Ibid.*, 20.

5) « Dispersos capillos infibulavit » (*ibid.*, 20).

6) « Ut conspexit tunicam a latere discissam, ad velamentum femorum adduxit, pudoris potius memor, quam doloris » (*ibid.*, 20).

7) *Ibid.*, 20.

8) *Ibid.*, 20.

9) *Ibid.*, 21.

10) « Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi : quia ab Immundo timebatur, nisi ipsa voluisset » (*ibid.*, 21).

Telle est cette œuvre singulière et originale, si riche en renseignements curieux et si précieuse pour l'historien, si remarquable par l'exquise simplicité du récit, par la justesse de l'observation et la peinture exacte des caractères. — Dans ce petit drame plein de fraîcheur et de vie, qui est pourtant un calque fidèle de la réalité, on surprend comme un renouvellement de l'imagination et du sentiment. Ce livre d'édification, cette simple chronique d'un dévot inconnu suffit à montrer tout ce que le christianisme apportait, dans la littérature latine, de vérité naïve et de poésie.

CHAPITRE III

LA BIBLE LATINE EN AFRIQUE

I

Les traductions latines de la Bible avant saint Jérôme. — État de la question. — Le groupe dit « africain ». — Les sources : citations des Pères, manuscrits, inscriptions. — Aucun texte latin n'a été adopté officiellement par toutes les Églises d'Afrique. — La version des Septante et les textes grecs du Nouveau Testament. — Les citations grecques et latines de la *Passio Perpetuae*. — Il a existé en Afrique plusieurs traductions latines.

A côté de ces vieilles relations, un autre groupe de documents mérite de fixer tout spécialement l'attention : ce sont les innombrables fragments des Livres saints qui se sont conservés dans les œuvres des premiers Pères africains, surtout de Tertullien et de saint Cyprien. Ces textes primitifs sont les plus anciens témoins de la Bible latine. Et ils intéressent directement la littérature chrétienne du pays ; car ils ont exercé une influence très profonde sur la pensée des écrivains, comme sur leur vocabulaire et leur style. A tous ces titres, ils doivent être étudiés de près, en eux-mêmes, et dans les rapports qu'ils présentent entre eux. Quelques-uns ont été récemment l'objet d'enquêtes approfondies. Si complexe, si hérissée de difficultés que soit la question, il n'est pas impossible aujourd'hui de retrouver les traits principaux de l'histoire des versions bibliques dans l'ancienne Afrique.

Depuis longtemps, on s'est préoccupé de recueillir et de publier les textes latins de la Bible antérieurs à saint Jérôme. Le grand recueil, resté classique, qu'avait donné Dom Sabatier vers le milieu du siècle dernier[1], a été depuis enrichi ou complété par beaucoup d'heureuses trouvailles[2]. Mais c'est de nos jours

1) Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* (Reims, 1743).

2) On trouvera une bibliographie à peu près complète des fragments de vieux latin

seulement que l'on a entrepris le classement méthodique et critique des documents[1]. On a reconnu d'abord que presque tous ces textes latins se rattachent, pour l'Ancien Testament, à la version primitive des Septante ou à l'une des recensions de cette version, et, pour le Nouveau Testament, au groupe dit « occidental » des textes grecs. De plus, l'on a réussi à distinguer plusieurs familles de traductions latines, et à caractériser nettement chacune d'elles.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, on s'accorde aujourd'hui à admettre l'existence de trois groupes[2] : 1° les textes dits « africains », c'est-à-dire ceux qui sont étroitement apparentés aux citations de saint Cyprien ; 2° les textes dits « européens », ceux qui ont été en usage dans l'Europe occidentale jusque vers le temps de Constantin ; 3° les textes dits « italiens », qui proviennent d'une ou plusieurs revisions des précédents, revisions faites en Italie dans la seconde moitié du IVe siècle. — On ne discute plus guère aujourd'hui que sur le nombre des versions et sur le rapport des deux premiers groupes. Certains critiques veulent que les textes « européens » soient le résultat d'une série de dégradations, d'altérations ou de corrections des textes « africains », tandis que d'autres savants soutiennent, avec plus de vraisemblance, que les textes « européens » sont les représentants d'une ou plusieurs versions indépendantes[3].

Ce travail de classement est beaucoup moins avancé et moins sûr pour l'Ancien Testament. Cependant l'on y reconnaît au moins deux groupes assez distincts : 1° un groupe primitif, an-

biblique, publiés au XIXe siècle d'après les manuscrits, dans le mémoire de Fritzsche, *Lateinische Bibelübersetzungen* (*Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, 1881, p. 433-472), mémoire refondu tout récemment et mis au courant par Nestle (3e édition de la *Real-Encyklopädie*, t. III, 1897, p. 24-58, au mot *Bibelübersetzungen*). Le même travail est reproduit dans le volume intitulé *Urtext und Uebersetzungen der Bibel* (Leipzig, 1897). — Voyez aussi : Schanz, *Gesch. der roemischen Litter.*, 3e partie (Münich, 1896), p. 395-401 ; la notice bibliographique de P. Corssen, dans les *Jahresb. von Iwan Müller*, t. 98 (1899) ; et le rapport de Ph. Thielmann sur les manuscrits bibliques, dans les *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu München*, 1899.

1) L. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus* (Münich, 1879) ; Hort, *The New Testament in greek* (Cambridge, 1881), t. II, p. 78 et suiv. ; Gregory, *Prolegomena* de la 8e édition du *Nouveau Testament* de Tischendorf (Leipzig, 1894). — Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen-Age* (Nancy, 1893), p. 5 et suiv. ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts* (London, 1895), p. 77 et suiv. ; 166 et suiv.

2) C'est le système de Westcott et Hort, aujourd'hui accepté de tous. Cf. Hort, *The New Testament in greek*, t. II, p. 78 et suiv. ; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts* (Oxford, 1883-1888) ; Wordsworth and White, *Novum Testamentum latine* (Oxford, 1889-1893).

3) Cf. Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, 1897, p. 24 et suiv. ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 78 et 166 ; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 5 et 15 (dans *Texts and Studies*, IV, 3).

térieur au IVe siècle, qui est représenté surtout par les citations des auteurs africains ; 2° un groupe du IVe siècle, groupe de textes revisés, qui correspond à peu près au groupe « italien » du Nouveau Testament[1].

Ces indications préliminaires étaient indispensables pour délimiter exactement le champ de nos recherches. Naturellement, nous parlerons seulement ici des textes qui ont circulé en Afrique : c'est-à-dire, avant tout, des textes proprement « africains », et aussi de quelques textes « italiens », dans la mesure où ils intéressent l'histoire de la Bible africaine. La matière est très riche encore. Fort heureusement, c'est pour l'Afrique que nous possédons le plus complet ensemble de documents et d'informations.

Les sources sont de trois sortes : citations des auteurs ; fragments conservés par les manuscrits ; inscriptions. Les inscriptions africaines qui reproduisent des versets de la Bible, ne sont ni bien nombreuses, ni antérieures au IVe siècle [2]. Elles sont précieuses cependant pour certains textes : ces pierres sont des témoins irrécusables, dont on peut dire, à coup sûr, qu'ils n'ont point varié. Il faut interroger les manuscrits avec plus de circonspection. La plupart présentent des textes mêlés, ou, tout au moins, suspects d'altérations : trop souvent, les leçons primitives ont cédé la place aux leçons de la Vulgate. D'ailleurs, le témoignage d'un manuscrit de vieux latin biblique ne peut être invoqué utilement, que du jour où ce manuscrit est connu jusque dans le plus menu détail, où l'on en a analysé avec précision tous les éléments : or, pour la plupart, ce travail de patiente et délicate analyse est encore très incomplet. Aussi ne ferons-nous intervenir ici qu'un très petit nombre de manuscrits : trois ou quatre seulement, ceux qui ont été étudiés à fond [3], et dont le caractère « africain » est admis aujourd'hui par tous les critiques compétents. En réalité, c'est presque uniquement d'après leurs analo-

1) S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6; *Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament* (dans les *Notices et Extraits*, t. XXXIV, 2e partie, 1895, p. 119); Ph. Thielmann, *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu München*, 1899.

2) P. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine* (*C. R. du 3e congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Bruxelles en 1894. — 2e section : *Sciences religieuses*, p. 210 et suiv.); Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 111 et suiv.

3) Pour les textes proprement « africains », et pour les textes « mêlés » particuliers à l'Afrique, ce sont des manuscrits des *Évangiles*, des *Actes des apôtres*, de l'*Apocalypse*, et des *Épitres catholiques*. Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Portions of the Gospels from the Bobbio manuscript, together with other fragments of the Gospels*, Oxford, 1886 (*Old-Latin biblical Texts*, t. II); S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury, fragments du Nouveau Testament en latin* (Paris, 1889).

gies avec les citations de tel ou tel écrivain, que l'on peut classer les vieux manuscrits bibliques. C'est donc à ces citations qu'il faut toujours en revenir. Ici encore, la plus sérieuse difficulté vient des altérations que les œuvres ont pu subir au Moyen-Age. Les copistes ne se sont pas interdit parfois de prêter à leur auteur les leçons de la Vulgate. Il est vrai que ces substitutions sont relativement rares dans les ouvrages des premiers Pères, surtout quand il s'agit de citations courtes. Mais, en thèse générale, on peut dire que la valeur documentaire d'une citation isolée est en raison inverse de ses ressemblances avec la Vulgate. Il faut donc observer avant tout les divergences, et n'admettre une analogie qu'en face d'une série concordante d'exemples indépendants et répétés.

Tout d'abord, il est hors de doute qu'il n'y a jamais eu en Afrique de texte latin officiel, accepté d'un commun accord par toutes les Églises, ni même adopté en fait, à l'exclusion des autres, par tous les fidèles. Nous en avons pour preuve non seulement les variantes de tout genre que présentent les citations bibliques chez les auteurs d'une même génération, mais encore la liberté avec laquelle les Pères ont parlé des adaptations latines, le sans-façon avec lequel ils critiquaient, rejetaient ou corrigeaient les leçons de leurs manuscrits, même des leçons à demi-consacrées par un long usage. On pouvait préférer personnellement, comme saint Augustin, telle ou telle version ; mais, en cas de discordance, en cas de discussion sur le sens d'un passage, on se référait toujours au texte grec. « Il faut surtout s'attacher à ce qui est marqué dans l'Écriture grecque », nous dit Tertullien, à propos d'une expression de la *Genèse* qu'il jugeait mal rendue[1]. Ailleurs, pour justifier une correction qu'il propose dans la première *Épître aux Corinthiens*, il se contente de déclarer : « Sachons bien qu'on ne trouve pas dans l'original grec notre leçon usuelle[2]. » Deux siècles plus tard, saint Augustin est encore plus net : « Pour corriger, dit-il, n'importe quels textes latins, il faut produire les textes grecs. Parmi ceux-ci, la version des Septante, en ce qui concerne l'Ancien Testament, a une autorité supérieure... Quant aux livres du Nouveau Testament, toutes les fois qu'il y a hésitation en face de la variété des textes latins, il n'est pas douteux que les textes latins doivent le céder aux textes grecs »[3]. Ainsi, dans les grandes Églises de Carthage et

1) Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9 : « Inprimis tenendum quod Graeca Scriptura signavit. »

2) Id., *De monogam.*, 11 : « Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit. »

3) Saint Augustin, *De doctrin. christ.*, II, 15 : « Latinis quibuslibet emendandis

d'Hippone, on ne reconnaissait vraiment d'autorité qu'à la Bible grecque.

Mais cette Bible grecque elle-même avait une physionomie changeante. Nombre des livres, importance des interpolations ou des revisions, degré de pureté du texte : autant d'éléments de divergence. Il ne circulait pas alors de *Bibles*, au sens moderne du mot[1]. C'est seulement vers le VIIe ou le VIIIe siècle de notre ère, que l'on a commencé en Europe à réunir systématiquement tous les ouvrages canoniques, à en composer une sorte de *Corpus* d'Eglise : or, à ce moment, l'Afrique chrétienne agonisait sous les coups ou le joug des Arabes. Dans ce pays, l'on n'a donc connu la Bible que sous sa forme dispersée, sporadique. Les Livres saints se transmettaient isolément, ou par petits groupes, qui s'étaient constitués d'eux-mêmes en vertu des lois de l'affinité : Évangiles, Épîtres de saint Paul, Pentateuque, Prophètes. Dans les collections plus ou moins complètes des Eglises, ou dans la bibliothèque des écrivains, pouvaient se rencontrer et se suivre des manuscrits d'origine très diverse. Cette cause de confusion a continué d'agir pendant tout le Moyen-Age; et l'on en saisit déjà les effets dans l'Afrique du IIIe siècle. Il n'est pas douteux que les textes grecs des livres saints ne se soient quelquefois présentés aux auteurs de ce temps sous des aspects assez différents. On en trouve une preuve curieuse dans l'histoire des traductions du livre de Daniel, qui relève des Septante chez Tertullien, mais qui relève de Théodotion dans d'autres ouvrages du pays, et même, en partie, chez saint Cyprien[2]. Cependant, les divergences si complètes sont rares; jusqu'au milieu du IVe siècle, les textes latins d'Afrique se rapportent presque toujours à des textes grecs, sinon identiques, du moins d'un même groupe.

Pour l'Ancien Testament, — Daniel mis à part, — on s'accordait à suivre la version des Septante, que l'on croyait d'inspiration divine. Quand Tertullien, dans son *Apologétique*, invitait les magistrats païens à se renseigner sur les livres des Hébreux, il les renvoyait seulement à la Bible des Septante, qu'il louait sans réserve[3]. C'est toujours à cette Bible qu'il songeait, quand il alléguait le texte grec. Saint Augustin, en toute occasion, la défendait énergiquement contre la traduction de saint Jérôme

Graeci adhibeantur, in quibus LXX interpretum, quod ad V. T. attinet, excellit auctoritas... Libros autem Novi Testamenti, si quid in Latinis varietatibus titubat, Graecis cedere oportere non dubium est. »

1) En Gaule, au temps de Grégoire de Tours, la Bible latine « circulait encore par volumes isolés » (S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 3).

2) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 6-7; 18-29.

3) Tertullien, *Apolog.*, 18.

d'après l'hébreu [1], et il disait dans la *Cité de Dieu* : « De cette version des Septante a été traduit en langue latine le texte que suivent les Eglises latines [2] ». Les manuscrits grecs de l'Ancien Testament que l'on consultait en Afrique avaient donc une commune origine ; mais ce n'est pas à dire qu'ils fussent toujours d'accord. L'œuvre des Septante, qui datait de plusieurs siècles, s'était étrangement déformée entre les mains des copistes, si bien qu'on dut la réviser à plusieurs reprises. On connaît la célèbre édition qu'en donna Origène dans ses *Hexaples*, vers le milieu du IIIe siècle. Un peu plus tard, au début du IVe siècle, parurent les éditions d'Eusèbe, d'Hésychius, de Lucien. On ne saurait dire exactement quelle a été, sur la Bible africaine, l'influence de ces revisions successives des Septante : on croit seulement reconnaître des traces de la recension de Lucien dans un groupe de textes du IVe siècle, ceux-là mêmes qu'on retrouve chez saint Augustin [3]. Mais, en Afrique pas plus qu'ailleurs, les manuscrits grecs des Septante, qui faisaient autorité pour l'Ancien Testament, n'ont pu échapper à ces multiples causes de divergences [4]. Toutes les différences que l'on observe entre les citations de nos auteurs ne sont pas imputables aux traducteurs.

Il en est de même, à plus forte raison, pour le Nouveau Testament. Celui-ci, pendant les premiers siècles du christianisme, n'était pas mis sur le même rang que la Bible juive ; on le considérait comme un recueil d'ouvrages édifiants, plutôt que de livres sacrés proprement dits. Aussi le prosélytisme des dévots et des sectaires ou le caprice des copistes prenaient-ils parfois, avec le texte, de singulières libertés. On a classé de nos jours, avec une remarquable précision, les manuscrits grecs du Nouveau Testament [5]. On a reconnu que la plupart se rapportent au type dit « syrien », c'est-à-dire à une importante revision faite vers la fin du IIIe siècle, probablement à Antioche. C'est de ce type « syrien » que procède la Vulgate de l'Eglise grecque. Parmi les autres groupes, qui tous représentent un état plus ancien du texte, il en est un qui nous intéresse ici directement : c'est le groupe « occidental », ainsi appelé parce que dans tout

1) Saint Augustin, *Epist.*, 28, 2 ; 71, 2-4 ; 82, 5 (Migne).

2) Id., *De civ. Dei*, XVIII, 43 : « Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est quod Ecclesiae latinae tenent. »

3) S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

4) Saint Jérôme insiste sur cette altération du texte des Septante, dont les manuscrits différaient, dit-il, de pays en pays : « Nunc vero cum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria, et germana illa antiquaque translatio corrupta sit atque violata... » (*Praefat. in Paralipomen.*).

5) Hort, *The New Testament in greek*, 1881 ; Gregory, *Prolegomena*, 1894. Cf. Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 107 et suiv.

l'Occident, jusqu'au IVe siècle, on n'a connu le Nouveau Testament que d'après des manuscrits de cette famille. Ce qui caractérise surtout ce type « occidental », c'est la présence, au moins dans les *Évangiles* et les *Actes des Apôtres*, de très importantes et très anciennes interpolations, dont une partie seulement est passée dans la Vulgate latine. De tous les pays d'Occident, l'Afrique est celui où ce type s'est le mieux conservé. Il est vrai qu'à la fin du IVe siècle, dans les textes « italiens » adoptés par saint Augustin, s'est marquée l'influence de la revision « syrienne »; mais, jusque-là, les citations des Pères africains relèvent toujours de manuscrits grecs du type « occidental »[1]. Au temps de Tertullien, nous en avons quelques spécimens, malheureusement trop peu nombreux, dans les fragments des *Évangiles* et des *Épîtres* que contient la relation grecque de la *Passio* de sainte Perpétue[2], et qui s'écartent beaucoup du texte « syrien » en usage dans l'Eglise orthodoxe[3]. Il faut noter d'ailleurs que, tout en conservant les mêmes caractères généraux, les manuscrits consultés en Afrique ne s'accordaient pas toujours pour le détail. Dans la *Passio* latine de sainte Perpétue sont insérés plusieurs versets du Nouveau Testament, que cite également Tertullien : or si, pour les *Actes*, ces citations parallèles se rapportent à un même texte grec[4], elles contiennent, pour les *Évangiles* et la première *Épître* de saint Jean, d'importantes et nombreuses variantes[5], qui trahissent l'emploi de deux textes grecs, voisins sans doute, mais nullement identiques. De même, les auteurs des traductions que reproduit saint Cyprien ont dû avoir sous les yeux, pour plusieurs livres, des manuscrits assez différents de ceux que consultait Tertullien[6].

On voit combien de problèmes délicats soulève cette question des textes grecs, qui en Afrique ont servi de base et, plus tard, de contrôle perpétuel aux traductions latines. Jusqu'au IVe siècle, on a suivi presque exclusivement les Septante pour l'Ancien

1) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 46 et suiv.

2) Par exemple, un verset de saint Luc (XVI, 26) et le début de la première *Épitre* de saint Jean (I, 1-3) sont reproduits dans les chapitres 1 et 7 du Μαρτύριον Περπετούας.

3) Il y a une exception apparente pour un verset des *Actes des apôtres* (II, 17). Ici, la citation du récit grec (Μαρτύριον Περπετούας, 1) s'accorde avec le texte usuel, sauf deux variantes. Mais ce passage a dû être altéré ou corrigé par un copiste; car il ne correspond point aujourd'hui à la citation parallèle du récit latin (*Passio Perpetuae*, 1).

4) Pour le verset déjà cité (*Act. apost.*, II, 17), cf. *Passio Perpetuae*, 1, et Tertullien, *De resurr. carn.*, 63; *Advers. Marcion.*, V, 8.

5) Pour le passage de saint Luc (XVI, 26), cf. *Passio Perpetuae*, 7, et Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 34. — Pour les versets de saint Jean (*I Epist.*, I, 1-3), cf. *Passio Perpetuae*, 1, et Tertullien, *De anim.*, 17.

6) Voyez plus loin, § 2.

Testament; et l'on a suivi uniquement, pour le Nouveau, des manuscrits du type « occidental ». Mais, dans chacun des groupes, l'affinité des textes grecs n'allait pas jusqu'à l'identité. Et naturellement les variantes des originaux ont été répétées et aggravées dans les traductions.

Car il y a eu certainement diverses traductions. On a dû renoncer de nos jours à la vieille hypothèse d'une version primitive et unique, transmise et corrigée, ou altérée, de génération en génération. On n'hésitait pas naguère à rejeter sommairement le témoignage, pourtant si formel, de saint Augustin, qui s'accorde pleinement avec le témoignage de saint Jérôme [1]. On admettait que ces deux auteurs entendaient parler seulement des variantes introduites par les copistes dans les manuscrits. Il suffit d'ouvrir le traité de la *Doctrine chrétienne*, pour constater le contraire. Saint Augustin y vise non seulement les divergences des manuscrits (*codices*) [2], mais encore et surtout celles des nombreuses traductions (*interpretationes*) [3] et des traducteurs (*interpretes*) [4]. Il veut que l'on préfère « les versions de ceux qui se sont astreints à rendre le texte mot pour mot » [5]. Il veut que l'on sache le grec et l'hébreu, à cause de la « variété infinie des traducteurs latins », à cause du « désaccord des traducteurs » [6]. Et il conclut : « On peut compter ceux qui ont traduit les Ecritures de l'hébreu en grec, mais non pas les traducteurs latins. En effet, aux premiers temps de la foi, quiconque avait sous la main un manuscrit grec et se croyait quelque connaissance des deux langues, osait pour cela entreprendre de traduire [7]. » Qu'il y ait un peu d'exagération dans les expressions de saint Augustin, c'est fort probable. Mais le fait même de la pluralité des versions

1) Saint Jérôme, *Epist. ad Damas.* : « Si enim Latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus : tot enim sunt exemplaria paene quot codices... A vitiosis interpretibus male edita... »

2) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 12 : « Plurium *codicum* saepe manifestavit inspectio... qui error tam multos *codices* praeoccupavit. »

3) « In ipsis autem *interpretationibus* Itala ceteris praeferatur » (*ibid.*, II, 15). Cf. II, 13.

4) « *Interpretum* numerositas » (*ibid.*, II, 14) ; « diversos a se *interpretes* » (*ibid.*, II, 12) ; « horum quoque *interpretum*... conlatio non est inutilis » (*ibid.*, II, 15).

5) « Habendae *interpretationes* eorum qui se verbis nimis obstrinxerunt » (*ibid.*, II, 13).

6) « Et Latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit *latinorum interpretum infinita varietas... Propter diversitates*, ut dictum est, *interpretum*, illarum linguarum est cognitio necessaria » (*ibid.*, II, 11).

7) « Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt; latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari » (*ibid.*, II, 11).

est de plus en plus confirmé, au moins pour l'Afrique. Sans doute, il a existé dans ce pays une traduction plus répandue que les autres, et souvent reproduite : celle qui apparaît, déjà presque complète, chez saint Cyprien. Mais cette version a eu des rivales. Sans parler des divergences considérables que présentent fréquemment, pour d'autres parties de la Bible, les citations parallèles des auteurs, nous connaissons aujourd'hui, pour deux livres au moins, des exemples de traductions indépendantes : au IIIe siècle, circulent en Afrique trois versions différentes de Daniel[1] ; au milieu du IVe siècle, le donatiste Tyconius emploie concurremment et compare deux versions de l'*Apocalypse*[2]. Il faut donc rompre décidément avec la théorie unitaire, et abandonner la méthode trop simpliste d'autrefois. Tout en prenant pour centre l'histoire de la Bible de saint Cyprien, il faudra noter à l'occasion la coexistence de traductions rivales.

II

Les premières versions. — Mention d'une partie du Nouveau Testament dans le procès des Scillitains, en 180. — La Bible de Tertullien. — Étude critique de ses citations. — Outre le texte grec, il a connu, pour certains livres, des textes latins. — Rapports de quelques-uns de ces textes avec la Bible de saint Cyprien. — Les *Évangiles*, les *Épîtres*, et les *Actes des apôtres*. — La *Genèse* et le *Deutéronome*. — Les *Psaumes* et les *Proverbes*. — Les *Prophètes*. — Où en était l'œuvre de traduction au temps de Tertullien.

La plus ancienne mention des livres saints en Afrique se trouve justement dans le plus ancien document chrétien du pays, dans le procès-verbal de l'interrogatoire et du martyre des Scillitains :

« Le proconsul Saturninus dit : Qu'y a-t-il dans votre boîte ?

— « Speratus dit : Les Livres (*Libri*), et les *Épîtres* de Paul, homme juste[3]. »

Telle est la leçon de la relation primitive. La réponse du martyr se précise dans les autres documents du même groupe. Le texte grec fait dire à Speratus : « Les *Livres en usage chez nous*, et les *Épîtres* de Paul, homme juste[4] ». Enfin, on lit dans

1) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 18-29.

2) Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. XIII et suiv. (t. IV des *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur*).

3) « *Libri*, et *Epistulae* Pauli viri justi » (*Passio Scillitan.* — Cf. Robinson, *The Passion of S. Perpetua, with an appendix on the Scillitan martyrdom*, 1891, p. 114).

4) Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι, καὶ αἱ προσεπὶ τούτοις Ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός » (Μαρτύριον Σπεράτου. — Cf. Robinson, p. 115).

d'autres textes latins : « Les *Livres des Évangiles*, et les *Épîtres* de Paul, homme très saint, apôtre[1]. » — Donc, ces « Livres » par excellence, joints aux *Épîtres*, c'étaient les *Évangiles*. Et, en effet, l'on s'accorde à penser que ces deux recueils sacrés, instrument des conversions, ont été connus les premiers et sont restés les plus populaires dans les communautés primitives d'Occident.

Ainsi, en l'année 180, de modestes bourgeois, des gens du peuple et des esclaves, arrêtés à Scillium, dans une petite ville de Proconsulaire, et amenés à Carthage, apportaient avec eux, dans leur « boîte », les *Évangiles* et les *Épîtres* de saint Paul. Evidemment, ces pauvres gens ne pouvaient les lire qu'en latin. Ce qui laisse supposer, dès cette époque, l'existence d'une traduction partielle du Nouveau Testament.

On s'explique aisément que les premiers missionnaires, débarquant en Afrique, aient dû introduire avec eux, ou faire exécuter aussitôt, une version de leurs principaux livres sacrés. Le grec n'était compris que des lettrés, ou des marchands de Carthage et des grandes cités maritimes. Partout les gens du peuple, et même la plupart des bourgeois dans l'intérieur du pays, ne parlaient que le latin ou les langues indigènes. Or, les livres saints, gage des promesses divines, devaient être et étaient lus alors par tous les fidèles. De plus, on en récitait des fragments dans les réunions liturgiques[2]. Enfin, dans ces psaumes *à répons*, dont parle Tertullien, c'était l'usage que le peuple reprît en chœur certains versets[3]. Si ces lectures édifiantes, si ces chants s'étaient faits en grec, quelques clercs auraient compris peut-être, mais ils auraient été presque seuls à comprendre : hypothèse inadmissible, parce qu'elle est absolument contraire à l'esprit des communautés primitives. — Ainsi les nécessités mêmes de la propagande et du culte, dans l'Afrique romaine, exigeaient impérieusement qu'on traduisît au moins une partie des livres saints; et les *Actes* des Scillitains nous montrent qu'en 180 on lisait à Scillium une traduction des *Évangiles* et des *Épîtres* de saint Paul.

Vingt ou trente ans plus tard, apparaissent innombrables, dans l'œuvre de Tertullien, les citations bibliques. Aussitôt se pose une question délicate, très controversée : D'où viennent

1) « *Libri Evangeliorum*, et *Epistolae* Pauli viri sanctissimi apostoli » (*Passio Sperati*. — Cf. Aubé, *Les chrétiens dans l'empire romain*, p. 507). Leçons identiques ou très voisines dans la recension colbertine et dans la relation dite *Acta proconsularia martyrum Scillitanorum* (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1713, p. 86-89).

2) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, p. 106 et suiv.

3) Tertullien, *De oratione*, 27.

ces citations? Suivant certains critiques, Tertullien aurait eu entre les mains une Bible latine complète; suivant d'autres, il aurait toujours traduit lui-même d'après le grec[1]. Ainsi présentées, ces deux thèses contradictoires sont également démenties par les faits. En chacune d'elles, il y a une exagération évidente, qui a pour cause un défaut de méthode. Comme les Livres saints circulaient alors isolément, ou par petits groupes, il faut se garder de toute hypothèse générale : ce qui est vrai d'un livre, ne l'est pas nécessairement du voisin.

Notons d'abord que Tertullien a connu, en grec ou en latin, et qu'il cite presque tous les livres dont se compose notre Bible actuelle[2]. Les seuls qu'il semble ignorer sont, pour l'Ancien Testament, les livres de *Ruth* et d'*Esther*; pour le Nouveau Testament, la deuxième *Epître* de saint Pierre, et la troisième de saint Jean[3]. Il a même eu entre les mains des parties de la Bible que ne mentionnera pas saint Cyprien : *Judith*[4], *Jonas*[5], les *Lamentations*[6], et, d'autre part, les *Epîtres* de saint Jacques et de saint Jude[7], la deuxième *Epître* de saint Jean[8], et l'*Epître aux Hébreux*, qu'on attribuait à saint Barnabé[9].

Quand on étudie et que l'on compare les citations bibliques de Tertullien, la première impression est très confuse, et un peu déconcertante. Ce qui déroute surtout, c'est que l'auteur est constamment en désaccord avec lui-même. Souvent, dans des ouvrages différents, il se réfère aux mêmes versets : deux fois sur trois, ses citations présentent de notables variantes. Voici quelques exemples, pris entre cent, et empruntés aux parties les plus diverses de la Bible[10] :

1) Rönsch, *Das Neue Testament Tertullians aus den Schriften desselben reconstruirt* (Leipzig, 1871); *Itala und Vulgata* (2e éd., Marburg, 1875), p. 2. — Cf. Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 78; Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, 1897, p. 25.

2) Cf. l'*Index Scripturarum sacrarum* dans l'édition d'Oehler (t. II, p. 1 et suiv.).

3) Ces *Épitres* n'ont été admises que bien plus tard dans le canon du Nouveau Testament.

4) Tertullien, *De monogam.*, 17.

5) *De coron.*, 8; *De pudicit.*, 10; *De resurr. carn.*, 58; *Advers. Marcion.*, II, 24; IV, 10; V, 11.

6) *Advers. Marcion.*, III, 6; IV, 8; *Advers. Prax.*, 14.

7) *Advers. Judaeos*, 2; *De cult. fem.*, I, 3.

8) *Advers. Marcion.*, V, 16.

9) *De pudicit.*, 20 ; « Extat enim et Barnabae titulus *ad Hebraeos*... Et utique receptior apud ecclesias *epistola* Barnabae illo apocrypho Pastore... »

10) Dans ce tableau, comme dans les suivants, nous indiquons par des *italiques* toutes les leçons des vieux textes bibliques, qui diffèrent de la Vulgate.

	CITATIONS DE TERTULLIEN			VULGATE
Deuteronom., VIII, 12-14.	« Ne, inquit, *cum manducaveris* et *biberis et* domos *optimas* aedificaveris, *ovibus* et *bubus tuis multiplicatis et argento* et *auro extollatur* cor tuum et *obliviscaris* Domini Dei tui » (*De jejun.*, 6).	« In Deuteronomio Moyses : Ne, inquit, *cum manducaveris* et *repletus* fueris *et domus magnas* aedificaveris, *pecoribus* et *bubus tuis multiplicatis et pecunia* et *auro exaltetur* cor tuum, et *obliviscaris* Domini Dei tui » (*Advers. Marcion.*, IV, 15).		« Ne postquam comederis et satiatus fueris, domos pulchras aedificaveris et habitaveris in eis, habuerisque armenta boum et ovium greges, argenti et auri cunctarumque rerum copiam, elevetur cor tuum, et non reminiscaris Domini Dei tui. »
Psalm., I, 1.	« *Felix* vir, inquit, qui non abiit in *concilium* impiorum et in via peccatorum non stetit, *nec* in cathedra *pestium* sedit » (*De spectac.*, 3).	« Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit » (*Advers. Marcion.*, IV, 42).	« *Beatum virum*, qui non *abierit* in consilio impiorum, *nec* in via peccatorum *steterit*, et in cathedra pestilentiae non *sederit* » (*De pudicit.*, 18).	« Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, et in via peccatorum non stetit, et in cathedra pestilentiae non sedit. »
ISAIE, LVII, 1-2.	« *Videte*, inquit, *quomodo* perit justus, et *nemo excipit* corde, et viri *justi auferuntur, et nemo animadvertit;* a facie enim *injustitiae perit* justus; *et erit honor sepulturae ejus* » (*Scorpiac.*, 8).	« *Videte quomodo* perit justus, *nec quisquam excipit* corde, et viri *justi auferuntur, nec quisquam animadvertit;* a *persona* enim *injustitiae sublatus* est justus » (*Advers. Marcion.*, III, 22).	« *Vide*, inquit Esaïas, *quomodo* perit justus, et *nemo excipit* corde, et viri *justi auferuntur, et nemo considerat.* » (*Advers Marcion.*, IV, 21). « *Vide quomodo* justus *aufertur*, et *nemo advertit* » (*Advers. Marcion.*, IV, 28).	« Justus perit, et non est qui recogitet in corde suo, et viri misericordiae colliguntur, quia non est qui intelligat ; a facie enim malitiae collectus est justus : veniat pax, requiescat in cubili suo. »
Act. apost., XXI, 13.	« Quid *fletis*, inquit, et *contristatis* cor meum? *at* ego non *modo vincula Hierosolymis pati optaverim, verum etiam* mori *pro nomine* Domini *mei* Jesu *Christi* » (*Scorpiac.*, 15)	« Quid, inquit, facitis *lacrimantes* et *conturbantes* cor meum? ego enim non *modo vincula pati optaverim*, sed *etiam* mori *Hierosolymis pro nomine* Domini *mei* Jesu *Christi* » (*De fug. in persec.*, 6).		« Quid facitis flentes, et affligentes cor meum ? ego enim non solum alligari, sed et mori in Jerusalem paratus sum, propter nomen Domini Jesu. »
SAINT PAUL, *Roman.*, VIII, 17-18.	« *Siquidem* compatimur, *uti* et *cum illo glorificemur. Reputo* enim passiones hujus temporis non *esse dignas* ad gloriam, quae in *nos habeat revelari* » (*Scorpiac.*, 13).	« *Siquidem*, ait, compatimur, *uti* et conglorificemur. *Reputo* enim non *dignas esse* passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae in *nos habet revelari* » (*De resurr. carn.*, 40).		« Si tamen compatimur, ut et conglorificemur. Existimo enim, quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. »

Quelques-unes de ces divergences peuvent s'expliquer par la substitution ultérieure des leçons de la Vulgate. Mais la plupart des variantes sont bien le fait de l'auteur [1]. Il est évident que Tertullien n'a pas suivi un texte latin unique, établi une fois pour toutes. Souvent, d'ailleurs, il citait de mémoire, surtout dans ses livres apologétiques et dans ses traités de discipline, où les versets bibliques sont ordinairement morcelés, commentés à mesure, mêlés à ses réflexions. Mais cètte explication toute simple de ses variantes ne vaut point pour tous les cas. Dans ses œuvres de théologie et de polémique, où il discute de près les textes, il est beaucoup plus exact. Assez fréquemment il reproduit, presque verset par verset, et dans l'ordre du développement ou du récit, des chapitres entiers de la Bible : par exemple, l'*Evangile* de saint Luc dans le livre IV *Contre Marcion* [2], les principales *Epîtres* de saint Paul dans le livre V [3], l'*Evangile* de saint Jean dans le traité *Contre Praxéas* [4]. Pour certains ouvrages, comme la première *Epître aux Corinthiens* [5], on relève même, dans des traités différents, des séries parallèles de citations ; et là, cependant, apparaissent encore beaucoup de variantes [6]. — Quand il écrivait ces commentaires méthodiques, Tertullien avait certainement sous les yeux le texte du livre sacré qu'il expliquait. Etaient-ce des textes grecs, ou latins ?

A plusieurs reprises, il se réfère nettement au grec, pour discuter et contester telle ou telle interprétation généralement admise dans l'Eglise de Carthage. C'est ainsi qu'il corrige, d'après le grec, des passages de la *Genèse* [7], des *Evangiles* [8], de la première *Epître aux Corinthiens* [9]. A propos du verset de saint Luc : « Heureux les *pauvres*, parce que le royaume de Dieu leur appartient » [10], il insiste sur la nécessité d'une correction : « Heureux les *mendiants* (mendici) ! dit-il ; car c'est ainsi qu'il faut traduire le mot qui est dans le grec [11]. » — Ces exemples

1) Cf. Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 3.

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 7-43.

3) Tout ce cinquième livre est une sorte de commentaire de saint Paul, et Tertullien y transcrit une bonne partie du texte des *Épitres* : V, 2-4 (= *Galat.*) ; 5-12 (= I et II *Corinth.*) ; 13-14 (= *Roman.*) ; 15-16 (= I et II *Thessal.*) ; 17-18 (= *Ephes.*) ; 19 (= *Coloss.*) ; 20 (= *Philipp.*).

4) *Advers. Prax.*, 21-25.

5) *Advers. Marcion.*, V, 5-10 ; *De resurr. carn.*, 48-53 ; *De pudicit.*, 14-16.

6) Ainsi, pour la première *Épitre aux Corinthiens*, les citations du *De resurrectione carnis* se rapprochent beaucoup de celles de saint Cyprien, souvent jusqu'à l'identité ; tandis que les citations du livre V *Adversus Marcionem* s'écartent du texte de saint Cyprien.

7) *Advers. Marcion.*, II, 9.

8) *Ibid.*, IV, 14.

9) *De monogam.*, 11.

10) Saint Luc, VI, 20 : « Beati pauperes : quia vestrum est regnum Dei » (Vulgate).

11) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14 : « Beati *mendici* (sic enim exigit interpretatio vocabuli quod in Graeco est), quoniam illorum est regnum Dei. »

montrent bien que Tertullien se reporte au texte original, le seul qui fît loi. Mais ils prouvent en même temps que Tertullien connaissait aussi quelques traductions latines. Il discute, contrôle et corrige à l'aide du grec : donc, il ne traduisait pas toujours et uniquement d'après l'original, il consultait également des textes latins.

De ses commentaires mêmes on doit conclure qu'il existait alors des versions, au moins partielles, de la *Genèse*[1], des *Evangiles* de saint Luc et de saint Jean[2], de l'*Epître aux Galates*[3] et de la première *Aux Corinthiens*[4]. A cette liste il faut joindre probablement le *Pasteur* d'Hermas[5] : Tertullien cite les premiers mots du second livre[6], et sa citation concorde presque avec le texte latin actuel[7]. Dans le passage où il critique une leçon de la *Genèse*[8], il mentionne expressément les traducteurs : « Certains, dit-il, en traduisant du grec, ne songent pas à la différence et ne se soucient pas de la propriété des termes : au lieu de *afflatus*, ils mettent *spiritus* »[9]. D'autres passages où il parle de « leçons usuelles »[10], peuvent faire supposer que certaines versions des *Evangiles* et des *Epîtres* étaient plus particulièrement employées dans l'Eglise de Carthage : « Il est, dit-il, dans l'usage des nôtres, à cause de la simplicité de la traduction, de dire que *Sermo* (le Verbe) a été à l'origine auprès de Dieu, alors qu'il vaudrait mieux adopter le mot *Ratio*[11]. » Cette réflexion est d'autant plus significative, que justement l'emploi de *Sermo* pour désigner le *Logos* grec restera longtemps une des caracté-

1) *Advers. Marcion.*, II, 9.

2) *Ibid.*, IV, 14; *De carn. Christ.*, 19; *Advers. Prax.*, 5.

3) *Advers. Marcion.*, V, 4.

4) *De monogam.*, 11.

5) *De pudicit.*, 10 et 20. — Cf. Haussleiter, *De versionibus Pastoris Hermae latinis*, Erlangen, 1884 (*Acta seminar. philol. Erlangensis*, t. III, p. 399 sqq.); Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel*, p. 33.

6) Tertullien, *De oratione*, 16 : « Quid enim, si Hermas ille, cujus scriptura fere *Pastor* inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset...? Simpliciter enim et nunc positum est : *Cum adorassem et assedissem super lectum...* »

7) Hermas, *Pastor*, II, *prooem.* : « Cum orassem domi et consedissem supra lectum... » (*Patrol. graec.* de Migne, t. II, p. 914).

8) *Genes.*, II, 7.

9) « *Quidam enim de Graeco interpretantes* non recogitata differentia nec curata proprietate verborum pro *afflatu spiritum* ponunt » (Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9). La leçon du texte grec est le mot πνοή, traduit dans la Vulgate par *spiraculum* (*Genes.*, II, 7).

10) Tertullien, *De monogam.*, 11 : « *Quomodo in usum exiit (I Corinth.*, VII, 39) per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem : *Si autem dormierit vir ejus...* »; *Advers. Marcion.*, IV, 1 : « Alterius Instrumenti, vel, *quod magis usui est dicere*, *Testamenti...* »; *ibid.*, V, 4 : « Haec sunt enim duo Testamenta, sive duae *ostensiones* (*Galat.*, IV, 24), *sicut invenimus interpretatum.* »

11) Tertullien, *Advers. Prax.*, 5 : « Ideoque *jam in usu est nostrorum*, per simplicitatem interpretationis, *Sermonem* dicere in primordio apud Deum fuisse (saint Jean, I, 1-2), cum magis *Rationem* competat antiquiorem haberi. »

ristiques des textes africains[1]. Nous tenons donc là, au moins pour ce verset de saint Jean, l'un des premiers anneaux de la chaîne.

Pour d'autres versets encore, nous pouvons constater que les leçons attaquées par Tertullien se retrouvent chez saint Cyprien ou saint Augustin, et jusque dans la Vulgate. Par exemple, il reproche aux partisans de Valentin d'altérer, dans leur interprétation latine, un texte de saint Jean[2] : la leçon qu'il condamne a été conservée par saint Augustin et saint Jérôme[3]. De même, pour un verset de la première *Epître aux Corinthiens*. Devenu montaniste, Tertullien critique ici la version en usage dans la communauté catholique[4] : la leçon attaquée par lui se lit encore chez saint Cyprien[5] et dans la Vulgate[6].

On voit toute l'importance de ces simples constatations. Non seulement Tertullien a connu et consulté, pour certains livres, des traductions latines, mais encore on voit apparaître, dans ces traductions, certaines leçons d'une authenticité indiscutable, qui se sont transmises aux traducteurs des générations suivantes. On saisit là sur le vif les lointaines origines d'une partie de la Bible africaine. Les *Actes* des Scillitains nous avaient appris déjà que, dès ces temps reculés, circulaient en Afrique des textes latins des *Evangiles* et de saint Paul. Tertullien confirme ce témoignage, le complète en ce qui concerne la *Genèse*, et le précise en nous révélant une certaine parenté, au moins accidentelle, entre ces textes primitifs et ceux de saint Cyprien.

Cette dernière indication a encore ici un autre intérêt : c'est

1) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 13. — Le témoignage de Tertullien est ici confirmé par une curieuse inscription trouvée en Numidie, dans le cercle d'Aïn-Beïda : « I(n) n(omine) Patri(s) Domini Dei, qui est *sermoni...* » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 2309 = *supplem.*, 17759. — Cf. de Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1879, p. 162).

2) Tertullien, *De carn. Christ.*, 19 : « Quid est ergo ? Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est* (saint Jean, I, 13). Hoc quidem capitulo ego potius utar cum adulteratores ejus obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt : Non ex sanguine nec ex carnis voluntate nec ex viri, sed ex Deo *nati sunt*, quasi supra dictos credentes in nomine ejus designet. »

3) Saint Jean, I, 13 : « Qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *nati sunt* » (Vulgate).

4) Tertullien, *De monogam.*, 11 : « Haec Psychici volunt apostolum probasse aut in totum non recogitasse, cum scriberet : Mulier vincta est, in quantum temporis vivit vir ejus; *si autem mortuus fuerit*, libera est... Sciamus plane non sic esse in Graeco authentico, quomodo in usum exiit per duarum syllabarum aut callidam aut simplicem eversionem : *Si autem dormierit vir ejus* ; quasi de futuro sonet, ac per hoc videatur ad eam pertinere quae jam in fide virum amiserit. » Autrement dit, Tertullien critique dans la traduction usuelle l'emploi du futur passé *dormierit*, et voudrait y substituer le présent ou le parfait, *dormiat* ou *dormivit*.

5) Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 62 : « Apostolus Paulus *ad Corinthios* prima : Mulier alligata est, quamdiu vivit vir ejus ; *si autem dormierit*, liberata est. »

6) *I Corinth.*, VII, 39 : « Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit; quod *si dormierit vir ejus*, liberata est » (Vulgate).

de nous montrer dans quelle voie il faut s'engager pour débrouiller un peu le chaos des citations bibliques de Tertullien. S'il existait alors des traductions latines, et si Tertullien les consultait, sans doute il n'en a pas rejeté toutes les leçons, il a dû au contraire en adopter beaucoup et les insérer dans son texte. Ces fragments des versions antérieures, comment les reconnaître? La comparaison directe avec la Vulgate ne nous apprendrait rien, à cause des substitutions possibles du texte devenu officiel au Moyen-Age. Mais la comparaison avec les citations de saint Cyprien peut être féconde; car ici il n'y a aucun motif de soupçonner une intervention systématique des copistes. Si l'on surprend de ce côté des analogies, ce sera des analogies bien authentiques.

Précisément nous avons pu constater que, si Tertullien s'écarte souvent du texte biblique de saint Cyprien, quelquefois il s'en rapproche jusqu'à l'identité. C'est là un fait capital, qu'il importe de mettre en pleine lumière. Aussi convient-il de procéder très méthodiquement, de comparer livre par livre, sans jamais généraliser. Là où les rapports sont certains, nous placerons sous les yeux du lecteur, à titre d'exemples et de preuves, des séries de citations parallèles, choisies toujours parmi celles où Tertullien et saint Cyprien sont d'accord contre la Vulgate.

Puisque Tertullien mentionne surtout des versions du Nouveau Testament, c'est par là que nous commencerons. Pour les *Evangiles* et les *Epîtres* de saint Paul, notons en passant que saint Cyprien et Tertullien se rencontrent très fréquemment avec la Vulgate, bien plus fréquemment que pour d'autres parties de la Bible : comme saint Jérôme s'est contenté, pour le Nouveau Testament, d'une révision très sommaire, on peut supposer que, dans ces deux groupes d'ouvrages, bien des leçons adoptées par Tertullien se sont transmises à saint Cyprien et ont été conservées dans le texte officiel [1]. Mais tenons-nous en au fait certain : quand les deux auteurs africains s'écartent également de la Vulgate, souvent ils se rapprochent l'un de l'autre, ou même ils s'accordent entièrement.

On ne trouve rien de décisif pour les *Evangiles* de saint Mathieu et de saint Marc. Mais on peut signaler des coïncidences pour saint Luc et saint Jean, justement les deux *Evangiles* dont Tertullien cite des traductions [2]. Exemples :

1) Sans doute par l'intermédiaire des textes « italiens », qui ont servi de base à la revision de saint Jérôme, et qui étaient eux-mêmes déjà des textes revisés. Voyez plus loin, § 5.

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14; *De carn. Christ.*, 19; *Advers. Prax.*, 5.

	TERTULLIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
AINT LUC, VI, 36.	« Estote, inquit, misericordes, sicut pater vester *misertus* est *vestri* » (*Advers. Marcion.*, IV, 17).	« Estote misericordes, sicut et pater vester *misertus* est *vestri* » (*Epist.*, 55, 16).	« Estote ergo misericordes, sicut et pater vester misericors est. »
AINT LUC, VI, 37.	« Nolite judicare, *ne judicemini*: nolite condemnare, *ne condemnemini* » (*Advers. Marcion.*, IV, 17).	« Nolite judicare, *ne judicemini*; nolite condemnare, *ne condemnemini* » (*Testimon.*, III, 21).	« Nolite judicare, et non judicabimini; nolite condemnare, et non condemnabimini. »
INT JEAN, III, 18.	« Qui non *crediderit in illum*, jam judicatus est, quia non *credidit* in nomine *unici* filii Dei » (*Advers. Prax.*, 21).	« Qui non *crediderit*, jam judicatus est, quia non *credidit* in nomine *unici* filii Dei » (*Testimon.*, I, 7).	« Qui autem non credit, jam judicatus est, quia non credit in nomine unigeniti filii Dei. »

Pour les principales *Épîtres* de saint Paul, les rencontres sont fréquentes, surtout pour la Première *aux Corinthiens* [1] :

	TERTULLIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
INT PAUL, *Roman*, V, 3-5.	« Non solum autem, *verum etiam exultantes* in *pressuris*, *certi* quod *pressura tolerantiam perficit*, *tolerantia vero* probationem, probatio *autem* spem, spes *vero* non confundit » (*Scorpiac.*, 13).	« Non solum autem, sed et gloriamur in *pressuris*, scientes *quoniam pressura tolerantiam* operatur, *tolerantia* autem probationem, probatio *autem* spem, spes autem non confundit » (*Testimon.*, III, 6).	« Non solum autem, sed et gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit. »
Roman., VIII, 35.	« Quis, inquit, separabit nos a *dilectione* Christi? *pressura*? an angustia? » (*Scorpiac.*, 13).	« Quis nos separabit a *dilectione* Christi? *pressura*? an angustia? » (*Epist.* 11, 5).	« Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio? an angustia? »
Corinth., XV, 36.	« *Stulte*, inquit, tu quod seminas non vivificatur, nisi *mortuum fuerit* » (*De resurr. carn.*, 52).	« *Stulte*, tu quod seminas non vivificatur, nisi *mortuum fuerit* » (*Testimon.*, III, 58).	« Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. »
Corinth., XV, 53.	« Oportet enim *corruptivum istud* induere incorruptionem; et mortale *istud* induere immortalitatem » (*De resurr. carn.*, 51).	« Oportet enim *corruptivum istud* induere incorruptionem; et mortale hoc induere immortalitatem » (*Testimon.*, III, 58).	« Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem; et mortale hoc induere immortalitatem. »
Corinth., XV, 55.	« Ubi est, Mors, *aculeus tuus*? ubi est, Mors, *contentio tua*? » (*De resurr. carn.*, 47 et 54).	« Ubi est, Mors, *aculeus tuus*? ubi est, Mors, *contentio tua*? » (*Testimon.*, III, 58).	« Ubi est, Mors, victoria tua? ubi est, Mors, stimulus tuus? »
Galat., V, 14.	« Diliges proximum tuum *tamquam te* » (*Advers. Marcion.*, V, 4).	« Diliges proximum tuum *tamquam te* » (*Testimon.*, III, 3).	« Diliges proximum tuum sicut teipsum. »
Ephes., V, 7.	« Nolite ergo participes *esse* eorum » (*De pudicit.*, 18).	« Nolite ergo *esse* participes eorum » (*De cathol. eccles. unit.*, 23).	« Nolite ergo effici participes eorum. »

1) Tertullien mentionne une traduction de la première *Épitre aux Corinthiens* (*De monogam.*, 11). Il fait aussi allusion à une version de l'*Épitre aux Galates* (*Advers. Marcion.*, V, 4).

On ne relève point d'analogies frappantes, entre les citations des deux auteurs, dans le reste du Nouveau Testament : ni dans les dernières *Épîtres* de saint Paul ou les *Épîtres* catholiques, ni dans les *Actes des apôtres* ou l'*Apocalypse*. Remarquons cependant que, pour un passage des *Actes*, Tertullien est d'accord avec la *Passio* de sainte Perpétue. Les deux textes sont presque identiques; ils supposent également une curieuse interversion des versets de la Vulgate; et ils sont bien plus courts, par suite d'omissions communes :

	TERTULLIEN	« PASSIO PERPETUAE »	VULGATE
Act. apost., II, 17-18.	« In novissimis diebus effundam de meo Spiritu *in* omnem carnem, et prophetabunt filii filiae*que eorum*, et super servos et ancillas meas de meo Spiritu effundam » (*Advers. Marcion.*, V, 8. — Cf. *De resurr. carn.*, 63).	« In novissimis *enim* diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiae*que eorum*, et super servos et ancillas meas de meo Spiritu effundam ; et juvenes visiones videbunt et *senes* somnia somniabunt » (*Passio Perpetuae*, 1).	« Et erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae, et juvenes vestri visiones videbunt, et seniores vestri somnia somniabunt ; et quidem super servos meos et super ancillas meas, in diebus illis effundam de Spiritu meo, et prophetabunt. »

Dans la plus grande partie de l'Ancien Testament, on ne surprend pas de parenté directe entre les textes de Tertullien et de saint Cyprien; mais, pour quelques livres, les rapports sont évidents. Par exemple, pour la *Genèse,* dont Tertullien mentionne une traduction[1], et pour le *Deutéronome* :

	TERTULLIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
Genes., III, 19.	« *Terra* es et in *terram ibis* » (*De resurr. carn.*, 6; 18; 26; 52; *Advers. Marcion.*, V, 9).	« *Terra* es et in *terram ibis* » (*Testimon.*, III, 58).	« Pulvis es, et in pulverem reverteris. »
Genes., XLIX, 11.	« Lavabit, inquit, in vino stolam suam, et in sanguine uvae *amictum* suum » (*Advers. Marcion.*, IV, 40).	« Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae *amictum* suum » (*Testimon.*, I, 21).	« Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum. »
Deuteronom., XIII, 8-10.	« *Non parcet* oculus tuus *super eum nec desiderabis nec salvabis* eum ; *adnuntians adnuntiabis de eo.* Manus *tuae erunt* in eum *in primis ad occidendum*, et *manus populi tui in novissimis; et lapidabitis illum, et morietur, quoniam quaesivit avertere* te a Domino Deo tuo » (*Scorpiac.*, 2).	« *Non parcet* oculus tuus *super eum et non celabis* eum ; *adnuntians adnuntiabis de illo.* Manus tua *erit* super eum *in primis interficere eum*, et *manus* omnis *populi postremo; et lapidabunt eum, et morietur, quoniam quaesivit avertere* te a Domino Deo tuo » (*Ad Fortunat.*, 5).	« Neque parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum ; sed statim interficies. Sit primum manus tua super eum, et postea omnis populus mittat manum ; lapidibus obrutus necabitur, quia voluit te abstrahere a Domino Deo tuo. »

1) Tertullien, *Advers. Marcion.*, II, 9.

Nous n'avons point de rencontres à signaler dans les autres parties du *Pentateuque*, ni dans la série des livres historiques, ni dans *Job*, ni dans la plupart des ouvrages attribués à Salomon. Il faut remarquer, d'ailleurs, que pour tous ces livres les citations des deux auteurs sont peu nombreuses, qu'elles se rapportent très rarement aux mêmes versets, et que par suite les éléments de comparaison sont insuffisants. Au contraire, pour les *Psaumes*, dont les extraits sont innombrables, les coïncidences sont extrêmement fréquentes ; saint Cyprien lui-même est ici presque toujours d'accord avec la Vulgate, qui pour ce livre paraît avoir généralement conservé les vieilles versions [1]. Dans les *Proverbes*, le texte de Tertullien, très différent de celui de saint Jérôme, est souvent identique à celui de saint Cyprien :

	TERTULLIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
Proverb., VIII, 22-25.	« Dominus, inquit, *condidit* me *initium* viarum suarum *in opera sua : ante saecula fundavit me, priusquam faceret terram, priusquam* montes *collocarentur;* ante *omnes autem* colles *generavit me* » (*Advers. Hermogen.*, 18. — Cf. *Advers. Prax.*, 6).	« Dominus *condidit* me *initium* viarum suarum *in opera sua : ante saeculum fundavit me, in* principio antequam *terram faceret..., antequam* montes *collocarentur :* ante *omnes* colles *genuit me Dominus* » (*Testimon.*, II, 1).	« Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio : ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret... ; necdum montes gravi mole constiterant ; ante colles ego parturiebar. »
Proverb., VIII, 27-31.	« *Cum pararet caelum*, inquit, aderam *illi; ... et cum firmos ponebat* fontes *ejus quae sub caelo est, ego* eram *compingens* cum *ipso. Ego eram, ad quam gaudebat; cottidie autem oblectabar in persona ejus, quando oblectabatur, cum perfecisset orbem, et inoblectabatur in* filiis hominum » (*Advers. Hermogen.*, 18. — Cf. *Advers. Prax.*, 6).	« *Cum pararet caelum*, aderam *illi; ... et cum confirmatos ponebat* fontes *sub caelo...*, eram *penes illum* disponens. *Ego eram, cui adgaudebat; cottidie autem jucundabar ante faciem ejus in* omni tempore, *cum laetaretur* orbe *perfecto* » (*Testimon.*, II, 1).	« Quando praeparabat caelos, aderam ,... quando aethera firmabat sursum et librabat fontes aquarum..., cum eo eram cuncta disponens ; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum ; et deliciae meae esse cum filiis hominum. »

Restent les *Prophéties*. La comparaison est encore ici fort instructive, non pour les petits Prophètes, dont les extraits sont rares et ne coïncident guère, mais pour le groupe des quatre grands Prophètes. La parenté des deux textes est très nette dans divers passages de Jérémie, d'Ezéchiel, surtout d'Isaïe :

1) Voyez plus loin, § 5.

	TERTULLIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
ISAÏE, XXIX, 14.	« *Perdam sapientiam sapientium*, et *prudentiam* prudentium *celabo* » (*Advers. Marcion.*, IV, 25).	« *Perdam sapientiam sapientium*, et *prudentiam* prudentium *reprobabo* » (*De bono patient.*, 1).	« Peribit enim sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur. »
ISAÏE, LII, 11.	« Exite de medio *eorum; separamini*, qui fertis vasa Domini « (*Advers. Marcion.*, V, 18).	« Exite de medio ejus; *separamini*, qui fertis vasa Domini » (*De lapsis*, 10).	« Exite de medio ejus; mundamini, qui fertis vasa Domini. »
ISAÏE, LIII, 1-2.	« *Domine*, quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est? *Annuntiavimus de illo*, *sicut puerulus*, sicut radix *in* terra sitienti » (*Advers. Prax.*, 11).	« *Domine*, quis credidit auditui nostro, et brachium *Dei* cui revelatum est? *Adnuntiavimus coram ipso sicut pueri*, sicut radix *in* terra sitienti » (*Testimon.*, II, 13).	« Quis credidit auditui nostro, et brachium Domini cui revelatum est? Et ascendet sicut virgultum coram eo, et sicut radix de terra sitienti. »
ISAÏE, LVIII, 8.	« Tunc, inquit, lumen tuum *temporaneum* erumpet, et *vestimenta* tua citius *orientur* » (*De resurr. carn.*, 27).	« Tunc erumpet *temporaneum* lumen tuum, et *vestimenta* tua *cito orientur* » (*Testimon.*, III, 1).	« Tunc erumpet quasi mane lumen tuum, et sanitas tua citius orietur. »
ISAÏE, LXV, 13.	« Ecce, inquit, *qui serviunt mihi saturabuntur*, vos *autem* esurietis; ecce *qui serviunt mihi* bibent, vos *autem* sitietis » (*Advers. Marcion.*, IV, 14).	« Ecce *qui serviunt mihi manducabunt*, vos *autem* esurietis; ecce *qui serviunt mihi* bibent, vos *autem* sitietis » (*Testimon.*, I, 22).	« Ecce servi mei comedent, et vos esurietis; ecce servi mei bibent, et vos sitietis ».
JÉRÉMIE, XI, 14.	« Ne *postulaveris* pro *his in prece* et *oratione*, *quoniam* non exaudiam in tempore *quo invocaverint me*, in tempore adflictionis *suae* » (*De pudicit.*, 2).	« *Noli postulare* pro eis *in prece* et *oratione*, quia non exaudiam in tempore *quo invocabunt me*, in tempore adflictionis *suae* » (*De lapsis*, 19).	« Ne assumas pro eis laudem et orationem, quia non exaudiam in tempore clamoris eorum ad me, in tempore adflictionis eorum. »
ÉZÉCHIEL, XXXVII, 12-14.	« Propterea *propheta*... *Dabo* vobis spiritum, et *vivetis*, et *requiescetis in terra vestra*, et *cognoscetis quod* ego Dominus locutus *sim* et *fecerim*, *dicit* Dominus » (*De resurr. carn.*, 29).	« Propterea *propheta*... *Dabo* spiritum meum in *vos*, et *vivetis*, et *ponam* vos *in terra vestra*, et *cognoscetis quoniam* ego Dominus locutus sum et *faciam*, *dicit* Dominus » (*Testimon.*, III, 58).	« Propterea vaticinare... Dedero spiritum meum in vobis, et vixeritis, et requiescere vos faciam super humum vestram, et scietis quia ego Dominus locutus sum et feci, ait Dominus Deus. »

Nous avons réservé le livre de Daniel, à cause des caractères tout particuliers que présente ici le texte de saint Cyprien : texte mêlé, où se rencontrent des leçons d'origine très différente[1]. Mais, là où saint Cyprien suit les Septante, il se rapproche beaucoup des citations de Tertullien, qui en outre, pour un même passage, offrent entre elles beaucoup d'analogies. Voici deux versets où Tertullien est presque entièrement d'accord avec saint Cyprien et avec lui-même :

1) Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 18-29.

	CITATIONS DE TERTULLIEN		SAINT CYPRIEN	VULGATE
DANIEL, VII, 13-14.	« Et ecce cum nubibus caeli *tanquam* filius hominis *veniens, venit* usque ad *veterem* dierum, *aderat* in conspectu ejus, et *qui adsistebant, adduxerunt illum*. Et *data est* ei *potestas regia*, et omnes *nationes terrae secundum genera*, et *omnis gloria famulabunda*, *et* potestas ejus *usque in aevum* quae non auferetur, et regnum ejus quod non *vitiabitur* » (*Advers. Marcion.*, III, 7).	« Ecce cum caeli nubibus *tanquam* filius hominis *adveniens, et cetera*. Et *data est illi regia potestas*..., *et gloria omnis serviens illi, et* potestas ejus aeterna quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur » (*Advers. Marcion.*, IV, 39). — « Filius hominis *veniens* cum caeli nubibus » (*Advers. Marcion.*, IV, 10). — « Et *super nubes tanquam* filius hominis » (*De carn. Christ.*, 15).	« Et ecce *in* nubibus caeli quasi filius hominis *veniens, venit* usque ad *veterem* dierum, et *stetit* in conspectu ejus, et *qui adsistebant ei* obtulerunt eum. Et *data est* ei *potestas regia* et omnes *reges terrae per genus*, et *omnis claritas serviens ei, et* potestas ejus aeterna quae non auferetur, et regnum ejus non corrumpetur » (*Testimon.*, II, 26).	« Et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit, et in conspectu ejus obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient; potestas ejus, potestas aeterna quae non auferetur, et regnum ejus quod non corrumpetur ».

Nous voici au terme de notre enquête. Les exemples donnés suffisent à montrer que, pour une partie de la Bible, certaines citations de Tertullien sont étroitement apparentées à celles de saint Cyprien. Tel est le fait : comment l'expliquer?

Faut-il soupçonner ici l'intervention d'un copiste? des corrections ou substitutions de textes, dans un très ancien manuscrit dont dériveraient tous les manuscrits conservés? L'hypothèse est très invraisemblable. Des leçons de la Vulgate ont pu se glisser après coup dans les ouvrages des premiers Pères, mais non des leçons d'un autre écrivain. On ne voit pas à quel mobile aurait obéi le faussaire, ni pourquoi il aurait procédé si capricieusement, tantôt respectant, tantôt supprimant, tantôt corrigeant à demi les citations bibliques, pour les rapprocher arbitrairement d'un autre texte qui n'avait rien d'officiel. De plus, ces citations sont le plus souvent liées aux phrases de l'auteur, enveloppées d'un commentaire qui les protégeait et qui parfois en atteste encore l'authenticité. — Faut-il supposer que les compilateurs des traductions employées par saint Cyprien aient systématiquement copié Tertullien, qu'ils aient recueilli et adopté pour leur compte ses versions partielles? C'est bien invraisemblable encore ; car il n'y a pas ici trace de système, et les concordances signalées plus haut ne s'étendent jamais à toutes les citations parallèles d'un même livre biblique.

Une seule explication est naturelle et logique : Tertullien a reproduit tout simplement des passages de ces vieilles traductions latines dont il nous a révélé l'existence, et qui plus tard,

après bien des corrections, ont pris place dans la Bible de saint Cyprien. Tertullien cite des versions des deux derniers *Évangiles*[1], de deux *Épîtres* de saint Paul[2], et de la *Genèse*[3]; or, justement, tous ces livres sont de ceux où nous constatons de frappantes analogies entre ses citations et les textes africains de la génération suivante. Sans doute, il ne reconnaissait d'autorité qu'au grec des Septante; mais lui-même nous apprend qu'il n'en avait pas moins sous les yeux des textes latins. Ces textes, il les discutait librement, il les corrigeait, et, au besoin, il traduisait lui-même, si bien que telle expression proposée par lui est arrivée jusqu'à saint Jérôme et s'est conservée dans notre Bible[4]; mais quand il ne trouvait rien à reprendre dans un passage d'une des versions existantes, il n'aurait eu aucune raison de ne pas accepter et adopter le texte en usage dans son Église. En ce cas, sa citation concorde, entièrement ou partiellement, avec celle de saint Cyprien, parce que les deux auteurs ont employé des textes latins d'une même famille.

En résumé, il n'est exact de dire, d'une manière absolue, ni que Tertullien ait toujours traduit directement d'après le grec, ni qu'il se soit référé à une Bible latine complète. La vérité est entre ces deux thèses contradictoires. Tantôt les citations paraissent relever seulement du grec, ou du moins elles ne se rapprochent d'aucun texte latin connu. Tantôt elles sont en rapport étroit avec des textes africains du temps de saint Cyprien; et alors il est logique d'y reconnaître des fragments des versions primitives. Ainsi, l'on est fondé à croire que, dans les premières années du IIIe siècle, il existait en Afrique des traductions latines de plusieurs livres bibliques : pour l'Ancien Testament, la *Genèse*, le *Deutéronome*, les quatre grands *Prophètes*, les *Proverbes*, et sans doute les *Psaumes*; pour le Nouveau Testament, les *Évangiles*, au moins ceux de saint Luc et de saint Jean, les principales *Épîtres* de saint Paul, peut-être aussi les *Actes des apôtres*. Ce sont ces vieux textes qui, remaniés et complétés, ont donné naissance à la Bible de saint Cyprien.

1) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 14; *De carn. Christ.*, 19; *Advers. Prax.*, 5.

2) *De monogam.*, 11; *Advers. Marcion.*, V, 4.

3) *Advers. Marcion.*, II, 9.

4) *Advers. Marcion.*, V, 17 : « Cui ergo competent secundum boni existimationem, quam proposuerit in *sacramento voluntatis suae*, in *dispensationem adimpletionis temporum* (ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat) recapitulare... » Ces leçons proposées par Tertullien ont passé, on ne sait comment, dans la Vulgate : « Ut notum faceret nobis *sacramentum voluntatis suae*, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, in *dispensatione plenitudinis temporum...* » (saint Paul, *Ephes.*, I, 9-10).

III

Les textes « africains » proprement dits, depuis le milieu du IIIe siècle jusqu'à l'apparition de la Vulgate. — La Bible de saint Cyprien. — Ses origines. — Recueils de citations bibliques : les *Testimonia*. — Usage qu'en a fait Commodien. — Persistance de la version employée par saint Cyprien. — Elle s'est conservée en partie dans un groupe de manuscrits bibliques. — Fragments des *Evangiles* dans le *Codex Bobiensis*. — Fragments des *Actes des Apôtres* dans le Palimpseste de Fleury. — Le texte africain de l'*Apocalypse*. — Autres versions qui circulent en Afrique au temps de saint Cyprien. — Les citations des *Sententiae episcoporum* et du *De aleatoribus*. — Les différentes versions du livre de Daniel. — Les textes bibliques chez les auteurs africains du IVe siècle. — Lactance et Victorin. — Les citations de saint Optat. — La Bible des donatistes. — La double *Apocalypse* de Tyconius.

Chez saint Cyprien apparaissent, nettement constitués et avec tous leurs caractères spécifiques, les textes « africains » proprement dits. Les textes de ce groupe ont été seuls en usage dans le pays jusqu'à la seconde moitié du IVe siècle; même après le grand travail de saint Jérôme, ils sont restés l'un des principaux éléments des recueils locaux de livres sacrés. Le trait commun de tous ces textes, c'est précisément leur affinité avec la Bible de saint Cyprien.

D'où vient qu'on s'accorde aujourd'hui à donner tant d'importance aux citations de cet écrivain ? Il y a à cela plusieurs raisons. D'abord, ces citations ont été souvent reproduites telles quelles par les auteurs des siècles suivants. Ensuite, elles se présentent à nous avec toutes les garanties d'authenticité, et, pour la plupart, méthodiquement groupées en des recueils spéciaux. Enfin, et surtout, dans l'histoire des versions bibliques latines, elles fournissent pour la première fois un point fixe, en vertu de la fixité du texte.

Cet accord de l'auteur avec lui-même dans ses références aux livres sacrés, c'était alors une grande nouveauté. Par là, saint Cyprien se sépare absolument de ses prédécesseurs. Nous avons vu comment procédait Tertullien : qu'il interprétât lui-même des manuscrits grecs, ou qu'il suivît, en les corrigeant plus ou moins, des manuscrits latins, il ne s'astreignait presque jamais à reproduire scrupuleusement un texte adopté une fois pour toutes. Evidemment, il se préoccupait du sens plus que des mots. Saint Cyprien paraît avoir été le premier à comprendre que dans les livres saints, même traduits en latin, les mots et les moindres détails ont une valeur propre. Pour chacun des livres de la Bible,

il a toujours suivi une version unique [1]. Les exceptions, infiniment rares, ne sont qu'apparentes. Si par hasard on surprend une légère variante, elle s'explique ordinairement par la substitution d'un terme de la Vulgate, quelquefois par une erreur du copiste ou une fantaisie de l'éditeur moderne [2]. Presque toujours, on retrouve la leçon authentique dans quelques manuscrits du même ouvrage ; on rétablit aussitôt l'identité des textes à l'aide du commentaire critique.

Il est plus facile de constater le fait, que d'en donner la raison historique. Nous avons montré précédemment que les citations de saint Cyprien, pour plusieurs livres, s'accordent assez fréquemment, sauf corrections de détail, avec des citations de Tertullien. Il semble donc que la Bible latine de saint Cyprien soit le dernier terme d'un long travail de traduction, commencé dans la seconde moitié du IIe siècle. Les versions primitives ont été revues, remaniées et complétées pendant deux ou trois générations ; après une revision méthodique, vers le milieu du IIIe siècle, elles ont donné naissance au groupe des textes dits « africains ». On ne sait d'ailleurs quel a été dans cette revision le rôle de saint Cyprien, ni même s'il y a joué un rôle. Rien d'étonnant à ce qu'il eût exercé aussi une action dans ce domaine ; car il a été avant tout un homme de gouvernement, il s'est beaucoup préoccupé d'organiser l'Église d'Afrique, d'y établir, sinon une véritable unité, du moins une entente commune. On pourrait donc supposer que la dernière évolution de la Bible latine africaine s'est accomplie de son temps et sous sa direction. Cependant nous avons la preuve que ce travail de revision, pour quelques livres, avait été poussé très loin avant lui. Le traité intitulé *De Pascha computus* [3] contient plusieurs citations dont le texte est très voisin de celui de saint Cyprien. On en jugera par ces deux exemples :

1) Voici quelques exemples, pris entre cent, de citations parallèles et absolument identiques : *Genes.*, III, 16 (cf. saint Cyprien, *Testimon.*, III, 32; *De habit. virgin.*, 22) ; *Exod.*, XXII, 20 (cf. *De lapsis*, 7; *Ad Fortunat.*, 3; *Ad Demetrian.*, 16; *Epist.* 59, 12) ; Isaïe, LVII, 6 (cf. *Ad Fortunat.*, 3; *Epist.* 59, 12; 65, 1); saint Matthieu, XVIII, 19 (cf. *Testimon.*, III, 3; *De cathol. eccles. unit.*, 12; *Epist.* 11, 3); saint Paul, *Roman.*, VIII, 16-17 (cf. *Testimon.*, III, 16; *Ad Fortunat.*, 8; *Epist.* 6, 2; 58, 1), etc.

2) Il y a en effet un peu d'arbitraire dans l'édition de Hartel (vol. III du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, 1868). A ne considérer que le texte des citations bibliques, on peut se demander si ce savant a toujours choisi les meilleures leçons, et s'il a exactement déterminé la valeur relative des manuscrits. Nous appelons sur ce point l'attention des futurs éditeurs de saint Cyprien.

3) *De Pascha computus*, édition critique dans l'*Appendix* du saint Cyprien de Hartel, *Pars* III, p. 248-271.

	« DE PASCHA »	SAINT CYPRIEN	VULGATE
	—	—	—
Exod., XII, 3-11.	« *Accipiant sibi singuli* per domos *tribuum ovem per domum...; immaculatum, perfectum, masculum, anniculum* erit *vobis. Ab agnis et ab haedis accipietis..., et occidet* eum *omnis vulgus synagogae* filiorum Israel ad vesperam, et *accipient* de sanguine, *et* ponent super *duos postes* et *super liminaria in domibus,* in quibus *eum edent in ipsis;* et edent carnes *istas* nocte *assatas* igni, *azyma* cum *amaritudine edent.* Non *edetis de eis crudam neque coctam* aqua, *nisi assatam,* caput cum pedibus et *interaneis. Nihil derelinquetis ex eis in* mane, *et os non contringetis ab eo. Quae autem derelicta fuerint de eo usque in mane, igni cremabuntur...* Sic autem comedetis *eum : lumbi vestri praecincti* et *caligae vestrae* in pedibus *vestris,* et *bacula vestra* in manibus *vestris,* et *edetis eum* festinanter : *Pascha* est enim Domini » (*De Pascha comput.*, 1).	« *Accipiant sibi singuli ovem* per domos *tribuum, ovem sine vitio; perfectum, masculum, anniculum* erit *vobis. Ab agnis et haedis accipietis; et occident illum omne vulgus synagogae* filiorum Israel ad vesperam, et *accipient* de sanguine, *et* ponent super *duos postes* et *super limen in domibus,* in quibus *eum edent in ipsis;* et edent carnes *ista* nocte *assatas* igni, et *azyma* cum *picridibus edent.* Non *edetis de eis crudam neque coctam in* aqua, *nisi assatas* igni, caput cum pedibus et *interaneis. Nihil derelinquetis* ex *his in* mane, *et ossum non confringetis ab eo. Quae autem relicta fuerint de eo usque in mane, igni crementur.* Sic autem comedetis *eum : lumbi vestri praecincti* et *caligae vestrae* in pedibus *vestris,* et *bacula vestra* in manibus *vestris,* et *edetis eum* festinanter : *Pascha* est Domini » (*Testimon.*, II, 15).	« Tollat unusquisque agnum per familias et domos suas...; erit autem agnus absque macula, masculus, anniculus. Juxta quem ritum tolletis et haedum... Immolabitque enm universa multitudo filiorum Israel ad vesperam, et sument de sanguine ejus, ac ponent super utrumque postem, et in superliminaribus domorum, in quibus comedent illum; et edent carnes nocte illa assas igni, et azymos panes cum lactucis agrestibus. Non comedetis ex eo crudum quid, nec coctum aqua, sed tantum assum igni, caput cum pedibus ejus et intestinis vorabitis. Nec remanebit quidquam ex eo usque mane. Si quid residuum fuerit, igne comburetis. Sic autem comedetis illum : renes vestros accingetis, et calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter : est enim Phase (id est transitus) Domini. »
SAINT MATTHIEU, XXIV, 22.	« Et nisi *abbreviati essent* dies illi, non *liberaretur* omnis caro » (*De Pascha comput.*, 15).	« Et nisi breviati fuissent dies illi, non *liberaretur* omnis caro » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Et nisi breviati fuissent dies illi, non fieret salva omnis caro. »

On voit que les deux textes sont presque identiques. Or, le texte du *De Pascha* est le plus ancien. Le traité est daté : il a été écrit « dans la cinquième année de Gordien, sous le consulat d'Arrianus et de Papus » [1], soit en 243. Saint Cyprien a été élu évêque de Carthage vers 249, très peu de temps après sa conversion. Avant même qu'il ne fût chrétien, nous constatons l'existence de véritables textes « africains ». Son rôle, s'il en a joué un dans la revision des livres saints, aurait donc consisté surtout à coordonner une série de travaux antérieurs.

1. « A quo tempore, id est a passione, usque ad *annum quintum Gordiani Arriano et Papo consulibus* suppleti sunt anni CCXV » (*De Pascha comput.*, 22).

En tout cas, il a eu entre les mains, sinon une vraie Bible latine, comme nous l'entendons aujourd'hui, du moins presque tous les éléments d'une Bible latine au texte arrêté [1]. Les quelques ouvrages dont il ne donne pas d'extraits, sont des ouvrages très courts, ou ajoutés après coup au canon : *Ruth*, *Judith* et *Esther*, les *Prophéties* de Jonas et les *Lamentations*; puis, l'*Épître aux Hébreux*, et plusieurs *Épîtres* catholiques, celles de saint Jacques et de saint Jude, la deuxième de saint Pierre, la deuxième et la troisième de saint Jean [2]. Tous les autres livres sont représentés par d'importants extraits, souvent par un très riche ensemble de longues citations suivies [3]. L'œuvre de saint Cyprien, par cette abondance et cette fixité des textes, fournit un point d'appui solide pour l'histoire des versions bibliques en Afrique.

Le grand évêque de Carthage ne s'est pas contenté d'insérer à profusion, dans ses divers opuscules et dans ses lettres, des fragments bibliques ; il en a encore formé deux collections méthodiques, destinées à édifier les fidèles, surtout à guider les clercs. Dans son livre adressé *A Fortunat*, il a réuni les textes qu'il jugeait propres à ranimer la foi et le courage des chrétiens en temps de persécution [4]. Dans ses trois livres de *Témoignages* dédiés à Quirinus [5], il a groupé par chapitres tous les passages de la Bible qui pouvaient être de quelque utilité, soit pour les polémiques contre les Juifs [6], soit pour la défense de la doctrine chrétienne [7], soit pour les controverses de discipline ou de morale [8]. Ces deux ouvrages, surtout le dernier, constituaient

1) Cf. l'*Index scriptorum* dans l'édition de Hartel, *Pars* III, p. 327 sqq.

2) Plusieurs de ces ouvrages, que ne mentionne pas saint Cyprien, étaient cependant connus en Afrique et avaient été cités déjà par Tertullien. Ce sont : pour l'Ancien Testament, *Judith*, *Jonas*, les *Lamentations*; pour le Nouveau, les *Épitres* de saint Jacques et de saint Jude, l'*Épitre aux Hébreux*, et la deuxième *Épître* de saint Jean. Les seules parties de la Bible qui manquent à la fois chez les deux Pères africains, sont *Ruth* et *Esther*, la deuxième *Épître* de saint Pierre, et la troisième de saint Jean. On ne sait trop comment expliquer l'absence de *Ruth* et d'*Esther*. Mais, pour les deux autres ouvrages, l'omission est toute naturelle; car les sept *Épitres catholiques* n'ont été acceptées qu'assez tard, sans doute vers le milieu du IVe siècle, dans le canon des Églises d'Afrique.

3) Aussi peut-on reconstituer des parties considérables de la version employée par saint Cyprien. Et les innombrables fragments de cette version servent de contrôle perpétuel dans l'étude des textes bibliques du groupe « africain. » Cf. Rönsch, *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian*, 1875; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, 1883-1888, t. II; S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, 1889; Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891; P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum*, 1892; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896.

4) Au début de cet ouvrage, saint Cyprien en a exposé nettement l'objet et la méthode (*Ad Fortunat.*, 1-5, *praefat.*).

5) Cf. les préfaces de saint Cyprien, sous forme de lettres *Ad Quirinum*, en tête des livres I et III des *Testimonia*.

6) *Testimon.*, *Liber* I.

7) *Ibid.*, *Lib.* II.

8) *Ibid.*, *Lib.* III.

une sorte d'encyclopédie des livres saints, un manuel du parfait chrétien. En ces temps où les manuscrits étaient rares, dispersés et coûteux, les *Testimonia* devinrent vite populaires. Jusqu'aux suprêmes convulsions de l'Afrique chrétienne, ce recueil commode a été entre toutes les mains ; et il n'a pas peu contribué à conserver dans le pays la connaissance et la tradition des vieux textes « africains ».

Dès le milieu du IIIe siècle, les *Testimonia* ont été souvent mis à contribution par Commodien[1]. Ce poète aux rythmes populaires, qui volontiers gourmandait ses contemporains à coups de textes bibliques, a d'abord, et très fréquemment, paraphrasé les citations de saint Cyprien. Mais de plus, par un vrai tour de force, il a fait entrer dans ses vers quelques-unes de ces citations, parfois sans y changer un mot, même en conservant des expressions du commentaire. Voici quelques spécimens de ces transpositions ou de ces emprunts :

	COMMODIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
Genes., XXIX, 17-18.	« Inspice *Liam typum Synagogae fuisse*, | *Tam infirmis* oculis... | ... *servivit rursum* pro minore *dilecta* | ... (Rachel) *typum ecclesiae nostrae* » (*Instruct.*, I, 39, 1-4).	« *Liam* oculis *infirmioribus typum Synagogae, minorem speciosam* Rachel *typum ecclesiae* » (*Testimon.*, I, 20).	« Sed Lia lippis erat oculis : Rachel decora facie, et venusto aspectu. Quam diligens Jacob ait : Serviam tibi pro Rachel filia tua minore ».
Numer., XXIII, 19.	« Non quasi homo Deus *suspenditur, intimat ante;* | *Aut non ceu* filius hominis *minas patitur, inquit* » (*Carmen apolog.*, 519-520).	« Non quasi homo Deus *suspenditur; neque quasi* filius hominis *minas patitur* » (*Testimon.*, II, 20).	« Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur ».
Deuteronom., XXVIII, 66.	« Ante *tuos oculos pendebit* vita *necata* » (*Carmen apolog.*, 276).	« Et erit pendens vita tua ante *oculos tuos* » (*Testimon.*, II, 20).	« Et erit vita tua quasi pendens ante te. »
ISAIE, XXXIII, 10-11.	« Nunc *exurgam, ait* Dominus, nunc *clarificabor*, | Nunc exaltabor, *humilem quem ante vidistis;* | *Nunc intellegitis, nunc erit confusio vestra* » (*Carmen apolog.*, 463-465).	« Nunc *exurgam*, dicit Dominus, nunc *clarificabor*, nunc exaltabor; *nunc videbitis, nunc intellegetis, nunc confundemini* » (*Testimon.*, II, 26).	« Nunc consurgam, dicit Dominus, nunc exaltabor, nunc sublevabor ; concipietis ardorem, parietis stipulam. »
ISAIE, L, 5-6.	« *Contumax non sum, ait, neque* contradico *nocenti;* | *Dorsum quoque* meum *posui ad flagella caedendum* | *Maxillasque* meas *palmis feriendas iniquis* | *Praebui, nec* faciem averti *sputis eorum* » (*Carmen apolog.*, 353-356).	« *Non sum contumax, neque* contradico ; *dorsum* meum *posui ad flagella* et *maxillas* meas *ad palmas*, faciem *autem* meam non averti *a foeditate sputorum* » (*Testimon.*, II, 13).	« Ego autem non contradico, retrorsum non abii ; corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me. »

1) Dombart, *Commodianus und Cyprians Testimonia*, 1879 (*Zeitschrift für wissensch. Theol.*, t. XXII, p. 374 sqq.); *Commodiani carmina*, 1887 (vol. XV du *Corpus scriptor. eccles. lat.*), *praefat.*, p. IV.

	COMMODIEN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
	—	—	—
ISAIE, LXIII, 9.	« Non *senior veniet nec* angelus, *dixit Esaias*, | *Sed Dominus ipse veniet se ostendere nobis* » (*Carmen apolog.*, 633-634).	« Non *senior neque* angelus, *sed ipse Dominus liberabit* eos..., ipse *redimet* eos » (*Testimon.*, II, 7).	« Non est tribulatus, et angelus faciei ejus salvavit eos..., ipse redemit eos. »

L'exemple donné par Commodien a été suivi, en Afrique, de génération en génération. Emprunts directs aux *Testimonia*, influence du texte de saint Cyprien, tout cela se retrouvera chez Lactance[1], chez saint Optat et chez les donatistes[2], même chez saint Augustin et chez les polémistes du ve ou du vi^e siècle[3]. Cette tradition persistante est l'un des traits originaux de l'histoire des livres sacrés dans la région.

L'importance et la popularité du texte de saint Cyprien sont attestées encore par un groupe de manuscrits bibliques. Laissons de côté l'Ancien Testament, dont l'étude en ce domaine est trop peu avancée, et pour lequel tout essai d'identification serait actuellement téméraire[4]. Mais, dans plusieurs manuscrits latins qui contiennent diverses parties du Nouveau Testament, tous les critiques compétents s'accordent aujourd'hui à reconnaître des textes nettement « africains » : fragments des *Évangiles*, des *Actes des apôtres*, de l'*Apocalypse*.

Des textes « africains » des *Évangiles* nous ont été conservés par quatre manuscrits[5]. Ce sont :

1) Rönsch, *Beiträge zur patristischen Textgestalt und Latinität*. — II, *Aus Lactantius*, 1871 (*Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XLI, p. 531 sqq.). Cf. S. Brandt, *Firmiani Lactantii opera omnia*, *Pars* 1, 1890, *Prolegomen.*, p. XCVII sqq. (vol. XIX du *Corpus scriptor. eccles. lat.*).

2) Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894 (dans *Texts and Studies*, III, 1). Cf. Haussleiter, *Der Ursprung des Donatismus und die Bibel der Donatisten*, 1884.

3) S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, 1889; Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 67 et suiv.

4) Plusieurs savants reconnaissent un texte « africain » dans le célèbre *Pentateuque* de Lyon (Ulysse Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Paris, 1881), devenu l'*Heptateuque* par la découverte récente de *Josué* et des *Juges* (Ulysse Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi*, Lyon, 1900). La question est controversée. Renan était tenté de croire à une origine africaine (*Marc-Aurèle*, 7e éd., p. 446); M. Gaston Paris admettrait plutôt une origine gallo-romaine (*Journal des Savants*, 1883, p. 390 et suiv.). M. Robert, dans sa dernière publication (Lyon, 1900), maintient son hypothèse, et l'appuie d'un argument assez fort tiré du vocabulaire (*Introduction*, p. XXIII et suiv.). Mais il reconnaît en même temps que le texte biblique du *Codex* diffère entièrement de celui de Cyprien, et se rapproche beaucoup de celui de Lucifer de Cagliari (*ibid.*, p. XXVII et suiv.). A vrai dire, la question nous paraît insoluble pour le moment; car jusqu'ici le criterium principal, presque unique, qui permet de reconnaître un texte « africain » sur les manuscrits, c'est précisément l'identité ou l'étroite parenté avec le texte biblique de Cyprien.

5) Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 10 et suiv.; 35 et suiv.; 46 et suiv.

1° Le *Codex Bobiensis* (à Turin — IVe ou Ve siècle). — Fragments de saint Matthieu et de saint Marc[1];

2° Le *Codex Palatinus* (à Vienne — Ve siècle). — Les quatre Évangiles[2];

3° Le *Codex Sangallensis* (à Saint-Gall — Ve siècle). — Fragments du texte africain de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Jean, dans les corrections de seconde main[3]:

4° Le *Codex Colbertinus* (à Paris — XIIe siècle). — Textes africains dans des sections isolées des quatre Évangiles[4].

Ces manuscrits ont été décrits et comparés avec une minutieuse précision. Qu'il nous suffise de constater ici l'étroite parenté de ces textes avec les citations de saint Cyprien. Nous prendrons comme type le plus ancien manuscrit du groupe, le *Codex Bobiensis*. Dans les passages parallèles que nous reproduisons, on verra qu'il s'accorde presque toujours avec saint Cyprien ; les quelques variantes s'expliquent d'elles-mêmes, si l'on songe que le vieux latin du *Codex* a été transcrit au plus tôt vers la fin du IVe siècle, c'est-à-dire plusieurs générations après la mort de saint Cyprien.

	CODEX BOBIENSIS	SAINT CYPRIEN	VULGATE
SAINT MATTHIEU, V, 13.	« Vos estis sal terrae. *Si autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo (s)allietur *terra*? ad *nihil* valet, nisi *proici* foras et *conculcari* ab hominibus » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 29).	« Vos estis sal terrae. *Si autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo salietur? *in* nihilum valet, nisi ut *proiciatur* foras et conculcetur ab hominibus » (*Testimon.*, III, 87).	« Vos estis sal terrae. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? ad nihilum valet ultra, nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus. »
SAINT MATTHIEU, XIII, 45-46.	« Iterum simile est regnum caelorum homini *negotianti* quaerenti bonas margaritas. *Ubi* autem *invenit praetiosam margaritam*, abiit et vendidit omnia quae habuit, et emit *illam* » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 48-49).	« Simile est regnum caelorum homini *negotianti* quaerenti bonas margaritas. *Ubi* autem *invenerit pretiosam margaritam*, *vadit* et vendit omnia quae habuit, et emit *illam* » (*Testimon.*, III, 1).	« Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori, quaerenti bonas margaritas. Inventa autem una pretiosa margarita, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam. »

1) Bibliothèque de Turin, G, VII, 15. — Éditions Fleck (1837); Tischendorf (1847); Wordsworth, Sanday and White, *Portions of the Gospels according to St Mark and St Matthew, from the Bobbio manuscript* (Oxford, 1886), p. VII et suiv.; XLII et suiv.; p. 1-54 (*Old-Latin biblical Texts*, t. II).

2) Bibliothèque royale de Vienne, *Manuscrits latins*, n° 1185. — Édition Tischendorf (Leipzig, 1847). Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXVII et suiv. ; p. XCIV et suiv.

3) Manuscrits de Saint-Gall, n° 1394. — Éditions Batiffol (*Fragmenta Sangallensia*, Paris, 1884) ; White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, 1886, p. XXIII et suiv.; p. CLXVII et suiv.; p. 57 et suiv.

4) Bibliothèque nationale de Paris, *Fonds latin*, n° 254. — Éditions Sabatier 1743, dans *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, t. III) ; Belsheim (Christiania, 1888). Cf. Burkitt, *On Cod. Colbertinus* (*The Old Latin and the Itala*, p. 35 et suiv.).

	CODEX BOBIENSIS	SAINT CYPRIEN	VULGATE
SAINT MARC, XI, 24-25.	« Omnia quaecumque *adoratis et* petitis, credite quia accipietis, et *erunt* vobis. Et cum *steteritis adorare, remittite* si *quis* qui(d) *habet* adversus aliquem, ut et Pater vester qui in caelis est dimittat peccata vestra » (*Old-Latin biblical texts*, t. II, p. 11).	« Omnia quaecumque *oratis et* petitis, credite quia accipietis, et *erunt* vobis. — Et cum *steteritis* ad *orationem*, *remittite* si quid habetis adversus aliquem, ut et Pater vester qui in caelis est *remittat* peccata vobis » (*Testimon.*, III, 22 et 42).	« Omnia quaecumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis. Et cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem, ut et Pater vester qui in caelis est, dimittat vobis peccata vestra. »

Pour les *Actes des apôtres*, également, la version dont s'est servi saint Cyprien a été souvent reproduite[1]. On la retrouve encore dans certains traités de saint Augustin[2] et dans un ouvrage anonyme composé, sans doute à Carthage, vers la fin du ve siècle[3]. Des fragments considérables du texte « africain » ont été découverts et déchiffrés, il y a quelques années, sur un vieux manuscrit devenu célèbre, le *Palimpseste de Fleury*[4]. Ce texte est presque identique à celui de saint Cyprien :

	PALIMPSESTE DE FLEURY	SAINT CYPRIEN	VULGATE
Act. apost., IV, 8-12.	« Principes populi et seniores *Israel* : ... *rogamu(r) a vobis super* benefacto hominis... in quo iste *salvatus* est ; sit vobis omnibus no[tum et] omni *populo* Israel, *quoniam* in nomi(ne) D(omi)ni J(es)u [Christi Na]zareni, quem vos crucifixistis, quem D(eu)s *excita[vit* a m]ortuis, in *illo* iste *in conspectu vestro* sanus ad[stat, *in*] *alio autem nullo.* Hic est lapis qui *contem[ptus* est] a vobis *quia aedificatis*, qui factus est in caput [angu]li. *Non* est enim nomen aliud sub caelo da[tum h]ominibus, in quo *oportet salvari* nos » (S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 28).	« Principes populi et seniores *Israel* : *ecce* nos hodie *interrogamur a vobis super* benefacto hominis infirmi, in quo iste *salvatus* est ; sit vobis omnibus notum et omni *populo* Israel, quia in nomine Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in *illo* iste *in conspectu vestro* sanus adstat, *in alio autem nullo.* Hic est lapis qui *contemptus* est a vobis *qui aedificabatis*, qui factus est in caput anguli. *Non* est enim nomen aliud sub caelo datum hominibus, in quo *oportet salvari* nos » (*Testimon.*, II, 16).	« Principes populi et seniores, audite : si nos hodie dijudicamur in benefacto hominis infirmi, in quo iste salvus factus est, notum sit omnibus vobis et omni plebi Israel, quia in nomine Domini nostri Jesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in hoc iste astat coram vobis sanus. Hic est lapis qui reprobatus est a vobis aedificantibus, qui factus est in caput anguli ; et non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. »

1) P. Corssen, *Der Cyprianische Text der Acta apostolorum* (Berlin, 1892).

2) Saint Augustin, *Acta contra Felicem manichaeum*, I, 4-5 (éd. Zycha, vol. XXV, pars II, du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 802 sqq.) ; *Contra Epist. Fundamenti*, 9 (*ibid.*, pars I, p. 203 sq.). Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 57 et suiv. ; 67 et suiv.

3) *De promissis et praedictionibus Dei* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LI).

4) *Codex Floriacensis* (vi^e siècle), à la Bibliothèque Nationale de Paris, *Fonds latin*, n° 6400 G. — Publié par S. Berger (*Le Palimpseste de Fleury, fragments du Nouveau Testament en latin*, Paris, 1889). Fragments des *Actes des apôtres*, p. 26-39.

Le même Palimpseste nous a conservé une partie de l'*Apocalypse*[1]. Et ici la comparaison est d'autant plus instructive, que nous possédons, à peu près complet, le vieux texte africain de cet ouvrage. Vers le milieu du IVe siècle, le donatiste Tyconius, dans un commentaire qui fut célèbre, avait reproduit d'un bout à l'autre la version autrefois employée par saint Cyprien. Primasius, évêque d'Hadrumète sous la domination byzantine, dans un commentaire analogue où il imitait Tyconius, a copié à son tour cette version, alors vieille de trois siècles ; et il nous l'a conservée presque intacte[2]. C'est un curieux exemple de la persistance des anciens textes « africains ». Le Palimpseste de Fleury, qui est peut-être contemporain de Primasius, concorde presque entièrement avec les citations de saint Cyprien. Exemple :

	PALIMPSESTE DE FLEURY	SAINT CYPRIEN	VULGATE
Apocalyps., I, 12-18.	« Et conversus *respexi*, ut viderem vocem [quae mecum] loquaebatur; et vidi septem candelabra [aurea, et i]n medio candelabrorum similem Filio homi[nis, vesti]tum podere; et *erat praecinctus super* mam[illas *zona*]*m auream;* caput autem ejus et capilli erant [*candi*]*da ut* nix; et oculi ejus *ut* flamma ignis; et pedes [ejus simil]es aurocalco, sicut *de fornace igneo;* et vox [*ejus ut so*]*nus* aquarum multarum; et habebat in dexte[ra sua sep]tem stellas ; et *ex* ore ejus gladius *utrimquae* [acutus e]xiebat; et facies ejus *splendebat ut* sol in [virtute s]ua. Et cum vidissem eum, caecidi ad pedes ejus [tanquam] mortuus. Et *imposuit* super me dexteram [suam dic]ens : Noli timere, ego sum primus et novissimus ; [et vivus] *qui* fui mortuus; et ecce sum vivens in sae[cula saec]ulorum » (S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-22).	« Et conversus *respexi*, ut viderem vocem quae mecum loquebatur ; et vidi septem candelabra aurea, et in medio candelabrorum, similem Filio hominis, vestitum *poderem*; et *erat praecinctus supra* mamillas *zonam auream*; caput autem ejus et capilli erant *albi velut* lana *aut* nix; et oculi ejus *ut* flamma ignis; et pedes ejus similes aurichalco, sicut *de fornace ignea*; et vox *ejus ut sonus* aquarum multarum ; et habebat in dextera sua septem stellas; et *ex* ore ejus gladius *utrimque* acutus exiebat; et facies ejus *splendebat ut* sol in virtute sua. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes ejus tanquam mortuus. Et *imposuit* super me dexteram suam dicens : Noli timere, ego sum primus et novissimus; et vivus *qui fueram* mortuus; et ecce sum vivens in saecula saeculorum » (*Testimon.*, II, 26).	« Et conversus sum, ut viderem vocem quae loquebatur mecum; et conversus vidi septem candelabra aurea, et in medio septem candelabrorum aureorum similem Filio hominis, vestitum podere, et praecinctum ad mamillas zona aurea ; caput autem ejus et capilli erant candidi tanquam lana alba et tanquam nix; et oculi ejus tanquam flamma ignis; et pedes ejus similes aurichalco, sicut in camino ardenti; et vox illius tanquam vox aquarum multarum ; et habebat in dextera sua stellas septem ; et de ore ejus gladius utraque parte acutus exibat; et facies ejus sicut sol lucet in virtute sua. Et cum vidissem eum, cecidi ad pedes ejus tanquam mortuus. Et posuit dexteram suam super me dicens : Noli timere, ego sum primus et novissimus ; et vivus, et fui mortuus; et ecce sum vivens in saecula saeculorum. »

1) S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-26.

2) Édition critique de cette *Apocalypse* africaine, par Haussleiter (*Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. 79-175).

Ainsi, pour les *Évangiles*, les *Actes des apôtres* et l'*Apocalypse*, des manuscrits bibliques viennent compléter fort heureusement les citations de saint Cyprien, et permettent de restituer des livres presque entiers du texte « africain ». Cet accord de plusieurs manuscrits et de nombreux auteurs avec les *Testimonia* donne une apparence de version officielle, ou semi-officielle, à la Bible de saint Cyprien. Mais ce n'est là qu'une apparence. Assurément les traductions de ce groupe ont été très connues, très souvent reproduites en Afrique, et pendant des siècles. Mais il en existait d'autres, qui, malgré un air de famille, ne se confondaient point avec les précédentes. On en trouve beaucoup de traces chez les contemporains du grand évêque[1]. Ni l'auteur du curieux traité *Sur les joueurs*[2], ni même les évêques africains réunis au concile de Carthage, en 256, sous la présidence de saint Cyprien[3], ne s'accordent avec lui pour leurs citations de l'Ecriture. On le constatera dans le tableau suivant :

	CONCILE DE CARTHAGE EN 256 —	« DE ALEATORIBUS » —	SAINT CYPRIEN —	VULGATE —
SAINT MATTHIEU, V, 13.	« Vos estis sal terrae. Quodsi *autem* sal *fatuus fuerit*, in quo *condietur*? *ex eo* ad nihilum *valebit* » (Lucius a Castra Galbae. — *Sententiae episcoporum*, 7).	« Sal terrae ... Sal *autem* si *infatuatum fuerit*, *nihilo valebit* » (*De aleator.*, 2).	« Vos estis sal terrae. Si *autem* sal *infatuatum fuerit*, in quo salietur? *in* nihilum valet » (*Testimon.*, III, 87).	« Vos estis sal terrae. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? ad nihilum valet ultra. »
SAINT MATTHIEU, XXVIII, 19.	« *Ite* ergo *et* docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris » (Lucius a Castra Galbae. — *Sententiae episcoporum*, 7). — « *Ite et baptizate* gentes in nomine Patris » (Monnulus a Gir-		« *Ite* ergo *et* docete gentes omnes, *tinguentes* eos in nomine Patris » (*Epist.* 28, 2; 63, 18; 73, 5; *Testimon.*, II, 26).	« Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris. »

1) Par exemple, dans les traités de l'*Appendix* de Cyprien qui semblent appartenir à l'Afrique du IIIe siècle : le *De rebaptismate*, le *Ad Novatianum*, le *De laude martyrii*, le *De bono pudicitiae* (*Appendix* du Cyprien de Hartel, p. 13; 26; 52; 69). De même, nous trouvons un texte biblique apparenté à celui de Cyprien, mais un peu différent, dans l'*Exhortatio ad paenitentiam* (cf. Wunderer, *Bruchstücke einer afrikanischen Bibelübersetzung in der pseudo-cyprianische Schrift Exhortatio ad paenitentiam*, Erlangen, 1889), et dans les *Actes* des martyrs du temps, même des martyrs de Carthage (cf. *Passio Montani*, 7; 10; 12; 23).

2) *De aleatoribus*, édition critique dans l'*Appendix* du saint Cyprien de Hartel, *Pars* III, p. 92 sqq. — Cf. Harnack, *Der pseudo-cyprianische Tractat De aleatoribus* (dans *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, V, 1).

3) *Sententiae episcoporum de haereticis baptizandis* (dans le saint Cyprien de Hartel, *Pars* I, p. 435 sqq.).

	CONCILE DE CARTHAGE EN 256	« DE ALEATORIBUS »	SAINT CYPRIEN	VULGATE
	ba. — *Ibid.*, 10). — « *Ite et* docete gentes, baptizantes eos in nomine Patris » (Eucratius a Thenis. — *Ibid.*, 29). — « *Ite et* docete gentes, *tinguentes eas* in nomine Patris » (Vincentius a Thibari. — *Ibid.*, 37).			
SAINT PAUL, *Galat.*, V, 19-21.	« Manifesta sunt *enim* opera carnis, quae sunt *fornicationes, immunditiae, incestum, idololatriae* servitus, veneficia, inimicitiae, *certamina, zelus, ira, divisiones, haereses* et his similia : *de quibus* praedixi vobis, sicut praedico, quoniam *quicumque haec faciunt* regnum Dei non *hereditabunt* » (Nemesianus a Thubunas. — *Sententiae episcoporum*, 5).	« *Idololatria, moechiae, furta, rapinae, avaritia, fraus, ebrietas, impatientia, adulteria,* homicidia, *zelus, perfidia, falsa testimonia, eloquium falsum, invidia, extollentia, maledictum, error,* et *si qua sunt* similia » (*De aleator.*, 5).	« Manifesta autem sunt *facta* carnis, quae sunt *adulteria, fornicationes, immunditiae, sprucitiae, idololatria,* veneficia, homicidia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, *animositates, provocationes, simultates,* dissensiones, *haereses,* invidiae, ebrietates, comissationes, et his similia : qui talia agunt regnum Dei non *possidebunt* » (*Testimon.*, III, 64).	« Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia : quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur. »
I SAMUEL, II, 25.		« Si *delinquendo* peccaverit vir *adversus* virum, *orabitur pro eo ad Dominum* : si autem in *Deum* peccaverit, quis orabit pro eo ? » (*De aleator.*, 10).	« Si *delinquendo peccet* vir *adversus* virum, *orabunt pro eo Dominum* : si autem in *Deum peccet homo,* quis orabit pro eo ? » (*Testimon.*, III, 28 ; *Ad Fortunat.*, 4).	« Si peccaverit vir in virum, placari ei potest Deus : si autem in Dominum peccaverit vir, quis orabit pro eo ? »
ISAIE, LII, 11.		« *Discedite, discedite* inde, exite e medio ejus, qui fertis vasa Domini, *et immundum ne tetigeritis* » (*De aleator.*, 8).	« *Discedite, discedite,* exite inde, *et immundum* nolite tangere ; exite de medio ejus ; *separamini,* qui fertis vasa Domini » (*De lapsis*, 10).	« Recedite, recedite, exite inde, pollutum nolite tangere ; exite de medio ejus; mundamini, qui fertis vasa Domini. »
JÉRÉMIE, XXV, 6.		« Nolite *sacrificare diis alienis, ne incitetis* me in operibus manuum vestrarum *ad disperdendos* vos » (*De aleator.*, 8).	« Nolite *ambulare* post deos alienos, ut serviatis eis, et *ne adoraveritis* eos, *et ne incitetis* me in operibus manuum vestrarum *ad disperdendos* vos » (*Testimon.*, I, 2 ; *Ad Fortunat.*, 3 ; *Ad Demetrian.*, 6).	« Et nolite ire post deos alienos, ut serviatis eis adoretisque eos, neque me ad iracundiam provocetis in operibus manuum vestrarum, et non affligam vos. »

Pour les citations du Concile de Carthage, les divergences sont d'autant plus significatives, que les *Actes* de ce Concile ont été rédigés par les soins de saint Cyprien lui-même, et que ce document a toujours été joint à ses œuvres. Dans une assemblée solennelle, convoquée et présidée par lui, les évêques africains ne cherchaient à se mettre d'accord ni avec lui ni entre eux pour le détail du texte biblique. Ainsi, la traduction latine adoptée par saint Cyprien ne s'était point imposée à toutes les Églises d'Afrique, ni même sans doute à toute l'Eglise de Carthage.

Le livre de Daniel nous fournit un autre exemple de la pluralité des versions dans l'Afrique du IIIe siècle. Trois traductions différentes de cet ouvrage ont alors circulé dans le pays : l'une apparaît chez Tertullien ; la seconde, en 243, dans le *De Pascha*; la troisième, chez saint Cyprien[1]. Au témoignage de saint Jérôme, les Églises latines du IVe siècle, qui pour tout le reste de l'Ancien Testament étaient fidèles aux Septante, suivaient pour Daniel le texte grec de Théodotion. « Comment cela est arrivé, je ne sais », déclare saint Jérôme[2]. Nous n'en savons pas plus que lui la raison; mais le fait est exact, et l'on a démontré récemment qu'en Afrique la substitution d'un texte grec à l'autre s'est produite vers le milieu du IIIe siècle[3]. Les citations de Tertullien se rattachent nettement à la version des Septante[4]. Au contraire, les fragments de Daniel insérés dans le *De Pascha* attestent que le traducteur s'est conformé scrupuleusement au texte de Théodotion[5]. Saint Cyprien s'est servi d'une version mixte, qui se rapproche ou s'écarte des citations de Tertullien, selon qu'elle suit ou non les Septante[6]. Pour expliquer cette anomalie, on suppose que le manuscrit de saint Cyprien renfermait une copie d'une vieille traduction, faite primitivement d'après les Septante, mais corrigée en maint endroit d'après Théodotion[7]. Ce texte mixte a d'ailleurs été vite abandonné : les seuls auteurs chez qui on le retrouve sont ceux qui, comme Lactance, ont simplement transcrit les citations des *Testimonia*. — Cette histoire des versions de Daniel montre bien que, ni au temps de saint Cyprien ni après lui, il n'y a eu en Afrique, pour chacun des livres sacrés, un texte unique. Elle prouve aussi que la Bible de saint Cyprien, malgré son succès, ne faisait point autorité : on pouvait

1) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 6 et suiv.
2) « Et hoc cur acciderit nescio » (saint Jérôme, *Praefat. in Daniel*).
3) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 7.
4) *Ibid.*, p. 18-25.
5) *Ibid.*, p. 7.
6) *Ibid.*, p. 25-29.
7) *Ibid.*, p. 28.

en adopter certaines parties, en rejeter d'autres. Il y a eu plus d'une famille dans le groupe « africain ».

Aussi observe-t-on une assez grande diversité de textes chez les auteurs du IVe siècle. Pendant les quarante années de paix religieuse qui suivirent la mort de saint Cyprien, le christianisme s'était développé en tout sens. Bientôt allaient s'élever les premières basiliques. En quelques villes, dès le temps de Dioclétien, la « maison où s'assemblaient les chrétiens »[1] était ornée d'un riche mobilier liturgique ; elle comprenait des « bibliothèques » où l'on conservait de nombreux manuscrits[2]. A cet égard, rien n'est plus instructif que le procès-verbal de la perquisition faite en 303 dans l'Église de Cirta. Un récent édit impérial avait ordonné la destruction de tous les livres saints. En conséquence, un magistrat municipal se rendit à la maison des chrétiens, et somma l'évêque de tout remettre aux autorités. Les clercs avaient pris leurs précautions ; car « dans les bibliothèques on trouva les armoires vides[3] ». Sur l'insistance du magistrat, un sous-diacre se décide à apporter « un seul manuscrit, de très grandes dimensions »[4], et les clercs avouent que les autres livres sont chez les « lecteurs » de l'Église. Alors commence une tournée de perquisitions au domicile particulier de chacun des « lecteurs ». Chez l'un, on saisit quatre manuscrits ; cinq, chez un autre ; huit, chez un troisième ; chez un quatrième, « cinq grands et deux petits » ; ailleurs, deux groupes de six[5]. Soit un total de trente-sept manuscrits ; et les clercs, qui étaient sur leurs gardes, avaient dû en soustraire bien d'autres, comme le fit vers le même temps, à Carthage, l'évêque Mensurius[6]. Des saisies analogues eurent lieu en beaucoup de villes[7]. Sans aucun doute, il existait dès lors en Afrique un très grand nombre d'exemplaires des livres sacrés. Ils se multiplièrent d'autant plus, après le triomphe du christianisme. Saint Optat pouvait écrire, vers le milieu du IVe siècle : « Les bibliothèques sont remplies de livres ; rien ne manque à l'Église ; dans chaque endroit, partout, retentit la

1) « Cum ventum esset ad domum, in qua christiani conveniebant... » (Procès-verbal des perquisitions dans l'Église de Cirta. — *Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, 1893, p. 186).

2) *Ibid.*, p. 187.

3) « Posteaquam in bibliothecis inventa sunt armaria inania... » (*ibid.*, p. 187).

4) « Codicem unum pernimium majorem » (*ibid.*, p. 187).

5) Chez le lecteur Eugenius, on trouve « codices quattuor » ; chez Felix, « codices quinque » ; chez Victorinus, « codices octo » ; chez Projectus, « codices V majores et minores II » ; chez Victor, « codices II et quiniones quattuor » ; chez Coddéon, « codices sex » (*ibid.*, p. 188).

6) Saint Augustin, *Breviculus Collat. cum Donatist.*, III, 13, 25 (Migne).

7) Cf. les *Actes* du concile de Cirta (saint Augustin, *Contra Cresconium*, III, 27, 30 — Migne).

parole divine; les lecteurs se font entendre; toutes les mains sont pleines de manuscrits; rien ne manque aux peuples qui désirent s'instruire. »[1]

Naturellement, ces textes bibliques n'avaient pu se multiplier sans se diversifier de plus en plus. On peut toutefois ramener à trois types les citations des auteurs du temps. Tantôt ils reproduisent simplement des textes de saint Cyprien, surtout d'après les *Testimonia*. Tantôt ils se réfèrent à d'autres textes « africains », plus ou moins apparentés aux précédents. Tantôt, enfin, ils se servent de versions mixtes, où entrent beaucoup d'éléments « africains », mais où se marque aussi l'influence de textes étrangers. — Les citations des deux premières catégories se rencontrent chez tous les auteurs africains du IVe siècle. Celles de la dernière catégorie sont particulières à deux écrivains originaires d'Afrique, mais entraînés loin du pays natal par les hasards de leur vie : Lactance et Victorin.

Les extraits bibliques, souvent assez longs, que Lactance a insérés dans ses *Institutions divines*[2] et dans son *Épitomé*, ont été étudiés jadis avec le plus grand soin, et nettement classés[3]. Les deux tiers de ces citations (cinquante environ sur soixante-dix) ont été empruntées, textuellement, ou avec d'insignifiantes corrections, aux *Testimonia*; parfois même ont été conservées les expressions de saint Cyprien qui précédaient et annonçaient le morceau[4]. Il est plus difficile d'indiquer exactement l'origine des fragments bibliques où Lactance s'écarte des Africains. Il a dû consulter des manuscrits grecs, car il s'y reporte quelquefois expressément[5]; et la chose n'a pas lieu de surprendre, puisqu'il vécut longtemps à Nicomédie. Mais il paraît avoir connu aussi des textes latins du groupe dit « européen ». Dans les quelques livres où il ne suit pas saint Cyprien, il s'est servi probablement d'exemplaires africains corrigés d'après des manuscrits étrangers à l'Afrique.

La Bible de Victorin, qui était né en Proconsulaire, mais qui

1) Saint Optat, *De schism. Donatist.*, VII, 1 : « Bibliothecae refertae sunt libris; nihil deest ecclesiae; per loca singula divinum sonat ubique praeconium; non silent ora lectorum; manus omnium codicibus plenae sunt; nihil deest populis doceri cupientibus » (éd. Ziwsa, p. 165).

2) Cf. surtout *Divin. Instit.*, IV, 6-30.

3) Rönsch, *Beiträge zur patristischen Textgestalt und Latinität. — II, Aus Lactantius*, 1871 (*Zeitschrift für die historische Theologie*, t. XLI, p. 531 sqq.); S. Brandt, *Firmiani Lactanti opera omnia, Pars* I, 1890, *Prolegomen.*, p. XCVII sqq.

4) Rönsch, *o. l.*, p. 618 sqq. ; S. Brandt, *Prolegomen.*, p. XCIX.

5) Lactance, *Divin. Instit.*, IV, 7, 7 : « Unde in quibusdam graecis Scripturis, quae male de hebraeicis interpretatae sunt, ἠλειμμένος scriptum invenitur. »

vécut surtout à Rome[1], présente des contrastes encore plus accusés[2]. Parfois son texte est franchement « africain », presque identique à celui de saint Cyprien :

	VICTORIN	SAINT CYPRIEN	VULGATE
SAINT LUC, II, 10-11.	« *Ne timueritis*; ecce enim *annuntio* vobis gaudium magnum, quod *est* omni populo; *quoniam* natus est vobis hodie salvator, qui est Christus *Jesus*, in civitate David » (*De physicis liber*, 21).	« *Ne timueritis*; ecce enim *adnuntio* vobis..., *quoniam* natus est vobis hodie salvator, qui est Christus *Jesus*, in civitate David » (*Testimon.*, II, 7).	« Nolite timere; ecce enim evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo; quia natus est vobis hodie salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David. »
SAINT PAUL, *Galat.*, V, 15.	« Quodsi mordetis et *accusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*In Epist. Pauli ad Galat.*, II, 5, 15).	« *Si autem* mordetis et *incusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*Testimon.*, III, 3).	« Quodsi invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem consumamini. »

Le plus souvent, Victorin suit un texte mixte, qui semble trahir une revision « italienne », et qui, pour le Nouveau Testament, marque assez bien la transition entre les vieux textes « africains » et la Vulgate :

	VICTORIN	TEXTES « AFRICAINS »	VULGATE
SAINT PAUL, *Ephes.*, II, 17-18.	« Et veniens evangelizavit pacem *nobis* qui longe et pacem *his* qui *juxta*; quoniam per ipsum accessum habemus *utrique* in uno Spiritu ad Patrem » (*In Epist. Pauli ad Ephes.*, I, 2, 17-18).	« Et *cum venisset*, *adnuntiavit* vobis pacem *his* qui longe et pacem *his* qui prope; *quia* per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem » (Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 27).	« Et veniens evangelizavit pacem vobis qui longe fuistis, et pacem iis qui prope; quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem. »
SAINT PAUL, *Philipp.*, II, 6-10.	« Qui cum in forma Dei *constitutus* esset, non rapinam arbitratus est, *ut esset aequalis* Deo; sed *et* semetipsum exinanivit, *et* servi *sumpsit* formam in *similitudine* hominum factus, et habitu inventus *tanquam* homo. Humiliavit *se ipsum subditus* factus usque ad mortem, mortem autem crucis.	« Qui in *figura* Dei *constitutus* non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed *se* exinanivit formam servi accipiens, in *similitudine hominis* factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit *se* factus *obaudiens* usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit	« Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad

1) Cf. P. Monceaux, *Les Africains*, 1894, p. 402 et suiv.

2) Ainsi, pour ses citations de saint Matthieu, Victorin s'est servi d'un texte « africain » dans son *De physicis liber*, et d'un texte « européen » dans ses autres ouvrages. Cf. Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXXXVI.

	VICTORIN	TEXTES « AFRICAINS »	VULGATE
	Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, ut in nomine Jesu *omnes genua flectant*, caelestium, terrestrium, et infernorum » (*In Epist. Pauli ad Philipp.*, II, 6-10).	illum, et donavit illi nomen, *ut sit* super omne nomen, ut in nomine Jesu *omnes* genu *curvent*, caelestium et terrestrium et infernorum » (Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 13).	mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum. »
Genes., I, 4-5.	« Et *separavit Deus inter* lucem *et tenebras... Et factum est* vespere, et *factum est* mane, dies unus » (*De verbis Scripturae*, 3).	« Et divisit *inter* lucem *et tenebras* » (*Sententiae episcoporum*, 43). — « Et divisit *Deus inter* lucem *et inter tenebras... Et facta* est *vespera*, et *factum est* mane, dies unus » (*De Pascha comput.*, 3).	« Et divisit lucem a tenebris... Factumque est vespere et mane, dies unus. »
Genes., I, 14.	« Fiant *duo* luminaria in firmamento caeli, *sic ut luceant super terram in inchoatione diei et noctis*; *ita ut* dividant *inter* diem *et* noctem, et sint in signa, dies et tempora et annos » (*De verbis Scripturae*, 4).	« Fiant luminaria in firmamento caeli, *ita ut luceant super terram*, et dividant *inter* diem *et* noctem, et sint in *signis*, *in temporibus*, et *in diebus*, et *in annis* » (*De Pascha comput.*, 5).	« Fiant luminaria in firmamento caeli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos. »

Au contraire, chez les vrais auteurs africains du IV[e] siècle, ceux dont l'horizon s'est borné au pays natal, toutes les citations bibliques appartiennent au groupe « africain [1]. » Tel est le cas de saint Optat, évêque de Milève en Numidie. Comme saint Cyprien, il suit toujours, pour chacun des livres sacrés, un texte unique [2]; ce texte se retrouve jusque dans les documents historiques ordinairement joints à ses œuvres, par exemple, dans le procès-verbal de l'enquête dirigée par Zenophilus, gouverneur de Numidie [3]. Cette version est apparentée à celle de saint Cyprien, mais s'en distingue souvent par le détail [4]. Voici des exemples empruntés soit à saint Optat, soit au principal document de l'*Appendice* :

1) On observe le même fait dans les œuvres d'un évêque italien de la seconde moitié du IVe siècle, Zénon de Vérone (*Patrol. lat.* de Migne, t. XI). La plupart de ses citations s'accordent avec celles de saint Cyprien. Cette coïncidence paraît donner raison aux savants qui croient à l'origine africaine de Zénon. Cf. Sabatier, *Praefat.*, p. XLIV.

2) Par exemple, Ezéchiel, XIII, 19 (cité par saint Optat, IV, 6 et V, 11); saint Jean, XIII, 10 (cité par saint Optat, IV, 4 et V, 3), etc. — Les exceptions, très rares, ne sont qu'apparentes, et s'expliquent par la substitution ultérieure des leçons de la Vulgate.

3) *Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, 1893, p. 185 sqq. — Par exemple, saint Jean, XIV, 27, est cité en termes identiques par saint Optat (I, 1; II, 5), et par les *Gesta apud Zenophilum* (p. 190 et 192).

4) Ainsi, pour l'Evangile de saint Matthieu, le texte biblique de saint Optat diffère légèrement de celui de saint Cyprien; mais il n'en est pas moins entièrement africain; il est à la même étape du développement que le texte du *Codex Bobiensis* (Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts*, t. II, p. LXXXVIII).

	SAINT OPTAT	« GESTA APUD ZENOPHILUM »	SAINT CYPRIEN	VULGATE
	—	—	—	—
SAINT MATTHIEU, X, 32.	« Qui me *confessus fuerit* coram hominibus, confitebor eum coram Patre meo » (*De schism. donatist.*, III, 3).		« *Quicumque confessus fuerit* me coram hominibus, et ego confitebor *illum*, coram Patre meo » (*Testimon.*, III, 16; *Ad Fortunat.*, 5).	« Omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo. »
SAINT MATTHIEU, XII, 37.		« Ex *ore tuo* condemnaberis, et ex *ore tuo* justificaberis » (*Gesta apud Zenophilum*, à la suite de l'ouvrage de saint Optat, éd. Ziwsa, p. 190).	« *De sermonibus* enim tuis justificaberis, et *de sermonibus* tuis condemnaberis » (*Testimon.*, III, 13).	« Ex verbis enim tuis justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis. »
SAINT MATTHIEU, XXVIII, 19.	« *Ite, baptizate* omnes gentes in nomine Patris » (*De schism. donatist.*, V, 3).		« *Ite* ergo *et* docete gentes omnes, *tinguentes* eos in nomine Patris » (*Epist.* 28, 2; 63, 18; 73, 5).	« Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris. »
SAINT JEAN, I, 11-12.	« Venit *Filius Dei*; quotquot eum receperunt, dedit eis potestatem *ut filii* Dei *fierent* qui credunt in nomine ejus » (*De schism. donatist.*, IV, 2).		« In *sua* propria venit, et sui eum non receperunt; quotquot eum receperunt, dedit *illis* potestatem *ut filii* Dei *fierent* qui credunt in nomine ejus » (*Testimon.*, I, 3).	« In propria venit, et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus ».
SAINT JEAN, XIV, 27.	« Pacem meam do vobis, pacem *meam* relinquo vobis » (*De schism. donatist.*, I, 1; II, 5).	« Pacem meam do vobis, pacem *meam* relinquo vobis » (*ibid.*, p. 190 et 192).	« Pacem meam do vobis, pacem *meam demitto* vobis » (*Testimon.*, III, 3).	« Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis. »
SAINT PAUL, *Galat.*, V, 15.		« Videte ne, *dum* mordetis et *causamini invicem*, ab invicem consumamini » (*ibid.*, p. 190).	« *Si autem* mordetis et *incusatis* invicem, videte ne consumamini ab invicem » (*Testimon.*, III, 3).	« Quodsi invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem consumamini ».
ISAIE, I, 16-18.		« *Expellite malignitatem de animis vestris*... Et venite, *disputemus*, dicit Dominus » (*ibid.*, p. 191).	« Auferte *nequitias* ab *animis vestris a conspectu oculorum meorum*... Et venite, *disputemus*, dicit Dominus » (*Testimon.*, I, 24).	« Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis... Et venite, et arguite me, dicit Dominus. »
ISAIE, II, 3.	« *Ex* Sion *prodiet* lex, et verbum Domini de Hierusalem » (*De schism. donatist.*, III, 2).		« De Sion *enim procedet* lex, et verbum Domini *ab* Hierusalem » (*Testimon.*, I, 10).	« De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem. »

Les donatistes surtout ont fidèlement conservé la tradition des vieux textes « africains[1]. » En cela, comme dans les questions de discipline, ces ennemis jurés de l'Église catholique ont été d'obstinés conservateurs. Saint Augustin lui-même s'en aperçut un jour à ses dépens. Dans l'ardeur d'une polémique, il avait très vivement accusé Donat de Carthage d'avoir sciemment altéré, pour les besoins de sa cause, un verset de l'*Ecclésiastique*[2]. Augustin se trompait alors. Il le constata plus tard, et, loyalement, il a reconnu son erreur dans les *Rétractations* : « Donat de Carthage, dit-il, n'a pas été le premier à rebaptiser des chrétiens, quoique je lui aie attribué cette innovation dans l'ouvrage où je répondais à sa lettre. Ce n'est pas lui, non plus, qui dans le livre de l'*Ecclésiastique* a supprimé le milieu du verset en question... Avant même que n'existât le parti de Donat, tel était le texte de très nombreux manuscrits, mais de manuscrits africains... Je l'ai appris depuis. Si je l'avais su alors, je n'aurais pas ainsi malmené Donat, en l'appelant voleur, profanateur de la parole divine[3]. »

Cette curieuse rétractation éclaire, par contre-coup, les origines de la Bible donatiste; et le témoignage de saint Augustin est entièrement confirmé par l'étude des documents conservés. Toutes les citations des donatistes se rattachent nettement au groupe des versions africaines du IIIe siècle, soit aux textes mêmes de saint Cyprien, soit à des textes de même famille. Par exemple, un sermon prononcé pour l'anniversaire de plusieurs martyrs de la secte[4], reproduit mot pour mot certains fragments des *Testimonia*, comme celui-ci :

SAINT JEAN, XV, 19.	« Si de *saeculo essetis*, inquit, *saeculum* quod suum *esset amaret*; *sed* quia de *saeculo* non estis, sed ego elegi vos de *saeculo*, propterea odit vos *saeculum* » (*Passio Donati et Advocati*, 7; dans la *Patrologie latine* de Migne, t. VIII, p. 756).	« Si de *saeculo essetis*, *saeculum* quod suum *esset amaret*; *sed* quia de *saeculo* non estis, *et* ego elegi vos de *saeculo*, propterea odit vos *saeculum* » (Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 29).	« Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret; quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus » (Vulgate).

C'est aussi, et exclusivement, de textes « africains » que s'est servi Tyconius, l'un des principaux écrivains donatistes, et le

1) Haussleiter, *Der Ursprung des Donatismus und die Bibel der Donatisten*, 1884. — Cf. Sabatier, *Praefat.*, § 157.

2) *Ecclesiastic.*, XXXIV, 30.

3) Saint Augustin, *Retractat.*, I, 21 : « Nos autem, et antequam esset pars Donati, sic habuisse *codices plurimos, verumtamen afros*, ut [non esset in medio *et iterum tangit illum*, postea didicimus. Quod si tunc scissem, non in istum tanquam in furem divini eloquii, vel violatorem, tanta dixissem. »

4) *Sermo de Passione Donati et Advocati* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. VIII, p. 752 sqq.).

mieux connu de nous[1]. Dans son livre intitulé *Des sept règles*[2], les extraits bibliques ont avec ceux de saint Cyprien le plus étroit rapport :

	TYCONIUS —	SAINT CYPRIEN —	VULGATE —
SAINT MATTHIEU, XXIV, 4-5.	« *Cavete*, inquit, ne quis vos seducat. Multi venient in nomine meo » (*De septem regulis*, reg. I).	« *Cavete* ne *qui* vos *fallat*. Multi enim venient in nomine meo » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Videte ne quis vos seducat. Multi enim venient in nomine meo. »
ISAIE, XIV, 13-16.	« *Tu autem dixisti* in *animo* tuo : In caelum *ascendam*, super *stellas* Dei *ponam sedem meam*, sedebo in monte *alto super montes altos* in *Aquilonem*, ascendam super *nubes*, ero similis Altissimo. *Nunc autem* ad *inferos descendes* in *fundamenta terrae*; *et* qui viderint te, *mirabuntur super te* » (*De septem regulis*, reg. VII).	« *Tu autem dixisti* in *animo* tuo : In caelum *ascendam*, super *stellas* Dei *ponam sedem meam*, sedebo in monte *alto super montes altos* in *Aquilonem*, ascendam super *nubes*, ero similis Altissimo. *Tu vero* ad *inferos descendes* in *fundamenta terrae*; *et* qui *videbunt* te, *mirabuntur super te* » (*Epist.* 59, 3).	« Qui dicebas in corde tuo : In caelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Verum tamen ad infernum detraheris in profundum laci ; qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient. »
ÉZÉCHIEL, XXXVI, 25-26	« Et *aspergam* vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus *simulacris* vestris ; *et* mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum *dabo in vobis* » (*De septem regulis*, reg. IV).	« Et *aspargam* super vos aquam mundam, et *mundamini* ab omnibus *immunditiis* vestris et ab omnibus *simulacris* vestris ; *et* mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum *dabo in vobis* » (*Epist.* 69, 12; 70, 1).	« Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et ab universis idolis vestris ; mundabo vos, et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri. »

Il est à noter qu'ici l'écrivain donatiste se rencontre avec saint Cyprien sans copier les *Testimonia*. Tyconius cite directement d'après les vieilles traductions latines, et il a eu entre les mains des manuscrits analogues à ceux dont s'était servi saint Cyprien. Témoin son *Commentaire sur l'Apocalypse*, où il avait inséré d'un bout à l'autre le texte « africain » de l'ouvrage interprété, ce précieux texte que nous a conservé la copie de Primasius[3]. Partout où la comparaison est possible, cette vieille *Apocalypse* latine coïncide entièrement avec les citations de saint Cyprien et avec

1) Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894, p. LIII et suiv. (dans *Texts and Studies*, III, 1).

2) *Liber de septem regulis* ou *Liber regularum* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XVIII, p. 15 sqq. ; édition critique par Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894).

3) Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*. 1891.

les fragments du Palimpseste de Fleury[1] : mais ici le texte est complet, ce qui implique une transcription directe d'un manuscrit de l'ancienne version. De plus, pour contrôler cette version principale qui servait de base à ses commentaires, Tyconius citait souvent des leçons d'une autre traduction[2]. — Ces deux faits sont très significatifs. D'une part l'on constate, chez les donatistes encore plus que chez les catholiques africains du IVe siècle, la persistance et la prééminence des textes employés par saint Cyprien. Et, d'autre part, on voit par un exemple décisif que la version mise en honneur par saint Cyprien n'était pas seule en usage, qu'elle avait des rivales, au moins pour certains livres, dans d'autres traductions du même groupe, voisines sans doute, mais non identiques. Pluralité des textes, et prédominance de l'un d'eux, grâce aux *Testimonia* et à l'autorité de saint Cyprien : tels sont, aux IIIe et IVe siècles, les deux traits essentiels de l'histoire des versions bibliques du groupe « africain ».

IV

La Bible latine en Afrique depuis la publication de la Vulgate. — Introduction d'éléments nouveaux. — L'*Itala* et les textes dits « italiens. » — La Vulgate de saint Jérôme. — La Bible de saint Augustin : son caractère éclectique. — Inscriptions bibliques du IVe et du Ve siècle. — Persistance des anciennes versions chez les donatistes. — Les citations des polémistes du Ve et du VIe siècle : Victor de Vita, Vigilius de Thapsus, saint Fulgence, Primasius, etc. — Les textes dits « africains de basse époque ». — Fragments des Épîtres catholiques dans le Palimpseste de Fleury. — Physionomie des bibles africaines au temps des Vandales et des Byzantins.

Cette histoire se complique, vers la fin du IVe siècle, par l'introduction en Afrique d'éléments nouveaux : tout d'abord, les textes dits « italiens » du Nouveau Testament, et les textes analogues de l'Ancien Testament; plus tard, la célèbre traduction de saint Jérôme, destinée à devenir en grande partie la Vulgate de l'Eglise catholique. Ces versions d'origine étrangère tiennent déjà une place très considérable dans la Bible de saint Augustin. Désormais elles se juxtaposeront ou se mêleront aux vieux textes « africains » dans les recueils locaux de livres sacrés.

C'est saint Augustin qui paraît avoir introduit en Afrique les versions du groupe « italien »[3]. Le nom même qu'on leur donne

1) *Ibid.*, p. 79 sqq.
2) *Ibid.*, p. XIII.
3) Du moins n'en trouve-t-on pas trace avant lui chez les auteurs du pays, sauf peut-être chez Victorin, qui vivait à Rome (voyez plus haut, § 3).

vient d'un passage de son traité sur la *Doctrine chrétienne* : « Parmi les traductions, dit-il, à toutes les autres il faut préférer l'*Itala*; car elle serre de plus près les mots, et la pensée y est nette[1]. » De ce passage on a donné des interprétations très diverses. Pendant longtemps, on a désigné par le terme vague d'*Itala* l'ensemble des versions ou des revisions antérieures à la Vulgate. Tout récemment, par une série d'ingénieuses inductions, l'on a prétendu identifier l'*Itala* avec la traduction même de saint Jérôme[2]. Mais le système généralement admis aujourd'hui est de beaucoup le plus vraisemblable : l'*Itala* n'est que la plus importante de ces recensions « italiques » du IVe siècle, qui apparaissent chez saint Ambroise et les auteurs italiens du temps, qui se sont conservées partiellement dans beaucoup de manuscrits, et qu'on retrouve chez saint Augustin lui-même. A la fin du IVe siècle, on désignait spécialement sous le nom d'Italie le « diocèse d'Italie », c'est-à-dire le nord de la péninsule, la circonscription politique dont Milan était la capitale. Dès lors, l'*Itala* proprement dite doit être la revision biblique alors en usage dans cette région, et probablement faite à Milan par les soins ou sous les yeux de saint Ambroise[3]. Si l'on songe qu'Augustin a passé justement quelques années à Milan, qu'il s'y est converti, et qu'il y a été baptisé par saint Ambroise, on s'explique très naturellement qu'il en ait rapporté des manuscrits bibliques nouvellement revisés : cette *Itala* qu'il mentionne et qu'il préfère à toutes les autres éditions ou traductions latines de la Bible.

1) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 15 : « In ipsis autem interpretationibus, *Itala* caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. »

2) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 60 et suiv. Cf. Mercati, *Rivista bibliografica italiana*, 1896, p. 261 et suiv.; Lejay, *Revue critique*, 1897, II, p. 205. — L'hypothèse de Burkitt soulève des objections de toute sorte. En voici quelques-unes, tirées du texte même de saint Augustin. — 1° Dans le passage où est proclamé le mérite de l'*Itala*, il n'est question que de l'Ancien Testament; or c'est seulement pour les Évangiles que l'on constate quelquefois chez saint Augustin l'emploi systématique de la Vulgate (Burkitt, *o. l.*, p. 66 et suiv.). — 2° L'éloge de l'*Itala* est immédiatement suivi de ces mots : « Et latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur, in quibus Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas » (*De doctrin. Christ.*, II, 15). On ne s'expliquerait guère cette réflexion, si l'*Itala* était la Vulgate. Saint Augustin voudrait-il qu'on revisât la Vulgate? Ce serait une condamnation bien dure et bien sommaire des travaux de saint Jérôme, dont il parle ailleurs avec plus de ménagements; et, en ce cas, il eût fait tout au moins une exception pour la version des Évangiles, qu'il approuvait sans réserve. — 3° Enfin, pour l'Ancien Testament, comment saint Augustin aurait-il pu dire ici qu'il faut préférer à toutes les autres versions la Vulgate, c'est-à-dire la version d'après l'hébreu? N'a-t-il pas affirmé nettement, et dans ses lettres mêmes à saint Jérôme (*Epist.* 28, 2; 71, 2-4; 82, 5 — Migne), qu'il s'en tenait aux traductions faites d'après les Septante? — On voit que le passage de saint Augustin deviendrait inintelligible, si l'on admettait que par le mot *Itala* il voulait désigner la Vulgate.

3) S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

Ce qui nous importe surtout ici, c'est ce fait absolument incontestable : l'introduction en Afrique de versions nouvelles, assez différentes des versions « africaines » qui jusque-là avaient seules circulé dans le pays. Quoi qu'on pense de l'*Itala*, les textes « italiens » ont une physionomie très distincte. Si l'on y rencontre assez souvent des leçons africaines, ils n'en sont pas moins, et avant tout, très étroitement apparentés aux textes « européens » : ce sont des textes « européens revisés ». C'est donc bien une autre famille de versions bibliques qui débarque alors en Afrique. Elle y est d'ailleurs accueillie avec empressement, grâce à l'autorité de saint Augustin : elle s'y acclimate aussitôt, s'y répand en tout sens, s'y allie fréquemment à la famille indigène, et elle y prend si bien racine qu'elle finira par y pousser des rejetons.

Le succès même des versions « italiennes » devait y entraver plus tard les progrès de la Vulgate. On sait comment saint Jérôme fut amené à entreprendre une refonte complète de la Bible latine. Depuis Constantin, l'Église se préoccupait d'achever son organisation. Les évêques des pays latins s'inquiétaient de voir les livres saints de plus en plus défigurés par le caprice des traducteurs, le parti-pris des hérétiques ou la maladresse des copistes. De là, au cours du IVe siècle, tous ces essais de revision, dont on surprend déjà quelques traces chez Victorin, peut-être aussi chez saint Optat, et d'où est sorti le groupe entier des textes « italiens. » Saint Jérôme connaissait bien ces recensions, puisqu'il les a souvent prises pour base de ses travaux; et peut-être songeait-il à l'*Itala* du diocèse de Milan, quand il citait « le plus habile interprète de ce temps »[1]. Cependant, il jugeait très sévèrement l'ensemble des versions et des revisions de la Bible latine : « Mauvaises éditions, dit-il, faites par de maladroits traducteurs, plus mal corrigées par des ignorants présomptueux, avec des additions ou des changements de copistes endormis[2]. » Il voyait nettement le mal, et, mieux que personne, il y pouvait remédier : car il savait le grec et l'hébreu. A la prière du pape Damase, vers l'année 382, il entreprit de donner enfin aux Églises latines une Bible exacte et correcte.

Cette grande œuvre dura plus de vingt ans, et passa par trois phases diverses[3]. A l'origine, saint Jérôme se proposait simple-

1) Saint Jérôme, *Epist.* 135 : « secundum disertissimum istius temporis interpretem. »

2) Id., *Epist. ad Damas.* : « a vitiosis interpretibus male edita, vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius, vel a librariis dormitantibus aut addita aut mutata. »

3) Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 79 et suiv. — La revision de saint Jérôme a été l'objet d'excellentes éditions critiques : édition de l'An-

ment de corriger les versions italiques en les comparant aux textes grecs courants : texte des Septante pour l'Ancien Testament, textes du groupe « occidental » et du groupe « syrien » pour le Nouveau Testament. Il commença par une revision sommaire des *Évangiles* et des *Psaumes* : de ce travail rapide provient la Vulgate des *Évangiles*, et le Psautier dit « romain », qui est encore en usage à Saint-Pierre de Rome. Dans les années suivantes, Jérôme dut revoir le reste du Nouveau Testament, d'après le même système. Vers 387, il jugea cette méthode insuffisante, au moins pour l'Ancien Testament; et il entreprit une recension approfondie d'après les *Hexaples* d'Origène. De cette deuxième période sont conservés seulement deux livres : une revision de *Job*, et le Psautier dit « gallican », celui qui figure aujourd'hui dans la Vulgate. Brusquement, vers 390, saint Jérôme changea encore d'idée : il renonça à suivre le grec d'Origène et résolut de traduire directement d'après l'hébreu. Pour la troisième fois, il s'attaqua aux *Psaumes* : de là, son Psautier dit « hébreu », qui est le plus exact des trois, mais qui n'a jamais été adopté par l'Église. Désormais, saint Jérôme était dans la bonne voie : il poursuivit sans trêve sa lutte contre les textes originaux. D'année en année il donna, séparément ou par groupes, des versions de *Samuel*, des *Rois*, des *Prophètes*, du *Pentateuque*, de *Josué* et des *Juges*, etc. Vers 404 était terminée cette œuvre colossale : revision de tout le Nouveau Testament, traduction nouvelle de presque tout l'Ancien Testament d'après l'hébreu. Saint Jérôme avait laissé de côté seulement les ouvrages apocryphes, et certains livres qui n'existaient plus ou qui n'avaient jamais existé en hébreu : par exemple, la *Sagesse*, les *Prophéties* de Baruch, les derniers livres d'Esdras, les *Macchabées*, qui devaient conserver leur physionomie primitive et passer tels quels dans la Vulgate.

La version terminée, restait à la faire accepter par les Églises latines : ce qui n'était pas chose aisée. L'auteur allait se heurter à des préjugés tenaces, à la toute-puissance des traditions. Il s'est vengé dans ses préfaces; mais il ne devait pas assister au triomphe de sa Bible, qui ne l'emporta décidément qu'après des siècles. En Afrique, particulièrement, on répondit à ses avances par une fin de non-recevoir, au moins pour la partie essentielle de son œuvre, l'Ancien Testament. Et ce fut l'évêque d'Hippone qui mena la campagne défensive. Les deux saints, qui ne se connaissaient pas personnellement, échangèrent à ce sujet bien des

cien Testament par Heyse et Tischendorf (Leipzig, 1873) : éditions du Nouveau Testament par Tischendorf (Leipzig, 1850-1854 ; 8e éd., Leipzig, 1884-1894), par Ranke (Leipzig, 1868), par Wordsworth and White (Oxford, 1889 et suiv.).

lettres. Rien d'instructif et de curieux comme cette correspondance, où le sang-froid, la fermeté tranquille, la politesse et la déférence malicieuse d'Augustin contrastent avec les emportements, les bouderies ou les aigres récriminations de Jérôme.

Sur le Nouveau Testament, l'entente était relativement facile : justement parce que, là, saint Jérôme n'avait pas fait œuvre originale. Il s'était contenté de corriger assez légèrement la version italique, précisément celle que préférait saint Augustin. Souvent même, sans le vouloir, il l'avait rapprochée des vieux textes africains, en y supprimant bon nombre de leçons ou d'additions que les rédacteurs italiens avaient empruntées naguère à la revision « syrienne » de la fin du IIIe siècle. Tout cela n'était point pour déplaire en Afrique. Aussi saint Augustin ne ménage-t-il point les compliments, tant qu'il s'agit du Nouveau Testament. Il écrit à saint Jérôme : « Nous rendons bien grâces à Dieu, au sujet de celui de tes ouvrages où tu as traduit du grec l'Évangile; car presque rien ne nous y choque, quand nous comparons ton texte à l'Écriture grecque. Avec cela, si quelque entêté s'obstine dans une vieille erreur, en citant et comparant les manuscrits, on peut très facilement l'instruire ou le réfuter[1]. »

Mais, pour l'Ancien Testament, le malentendu éclate aussitôt. Fidèle à la tradition, saint Augustin ne veut reconnaître d'autorité qu'au grec des Septante, le texte inspiré par Dieu pour la future conversion des Gentils[2]. De plus, en face de saint Jérôme qui raisonne en savant, l'évêque d'Hippone raisonne en politique, en homme d'action et de sens pratique. Il craint de jeter le désarroi dans son Église par une rupture violente avec les versions très différentes consacrées par l'usage[3]. Et il craint aussi d'affaiblir la position des catholiques dans leurs incessantes querelles avec les hérétiques[4]. Pour convaincre un sectaire de mauvaise foi ou d'erreur dans ses interprétations latines des livres sacrés, on ne manquait point d'invoquer l'autorité du grec. Ébranler cette autorité, c'était se désarmer. Or, on l'ébranlait en acceptant le contrôle de l'hébreu, et on ne la remplaçait par rien : car, si beaucoup de clercs savaient le grec, presque personne ne savait l'hébreu. Ces préoccupations du polémiste et de l'évêque dominent toute la correspondance de saint Augustin avec saint Jérôme.

1) Saint Augustin, *Epist.* 71, 4 (Migne) : « Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo *Evangelium* ex graeco interpretatus es, quia paene in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam graecam contulerimus... »

2) Saint Augustin, *Epist.* 28, 2; 71, 2-4; 82, 5.

3) *Ibid.*, 71, 3; 82, 5.

4) *Ibid.*, 71, 2 et 4.

Un jour, arrive à Hippone la version nouvelle de *Job* d'après l'hébreu. On y connaissait déjà la revision du même livre faite antérieurement par saint Jérôme d'après les Septante et Origène[1]. Augustin compare les deux textes, et il écrit à l'auteur : « Dans ta dernière traduction, celle qui est faite d'après l'hébreu, on ne trouve pas la même exactitude d'expression[2]. » La remarque surprend d'abord, venant d'un homme qui ne savait pas l'hébreu. C'est que, pour l'évêque d'Hippone, le véritable original est le grec des Septante : tout ce qui s'en écarte, dans les livres juifs, est altéré[3], ou, dans les textes latins, est mal rendu[4]. La seule chose vraiment utile dans cette traduction nouvelle, ce sont les signes, astérisques ou obèles, qui indiquent les divergences entre l'hébreu et le grec. Augustin en avertit charitablement Jérôme, et lui conseille d'ailleurs d'employer plutôt son temps à traduire les Commentaires grecs de la Bible : « Voici donc ce que nous te demandons, dit-il, et ce que demande avec nous toute la société studieuse des Églises africaines. Daigne consacrer tes soins et ta peine à une traduction des livres de ceux qui ont pour le mieux traité en grec de nos Écritures. En effet, il dépend de toi que nous ayons, nous aussi, des hommes comme ceux-là, surtout comme celui dont tu fais volontiers sonner le nom dans tes lettres (Origène). Quant à la traduction latine des saintes Écritures canoniques, j'aurais préféré ne pas te voir entreprendre ce travail, si ce n'est de la façon dont tu as traduit *Job*, en indiquant par des signes les différences entre ta version et la version des Septante, dont l'autorité est souveraine[5]. » Malgré les compliments qui enveloppent ici la critique, on comprend que ces conseils très décourageants aient causé une vive irritation à Jérôme.

Ce que saint Augustin approuverait sans réserve, ce serait une traduction exacte des Septante, qui permettrait de corriger les

1) « Hoc addo, quod postea didicimus, *Job* ex hebraeo a te interpretatum, cum jam quamdam haberemus interpretationem tuam ejusdem prophetae ex graeco eloquio conversam in latinum » (*ibid.*, 71, 2).

2) « Porro in hac posteriore interpretatione, quae versa est ex hebraeo, non eadem verborum fides occurrit... » (*ibid.*, 71, 2).

3) « Qua utilitate Scripturas volueris transferre de Hebraeis, ut scilicet ea, *quae a Judaeis praetermissa vel corrupta sunt*, proferres in medium » (*ibid.*, 82, 5).

4) *Ibid.*, 71, 4 ; 82, 5 : « tanta latinorum interpretum... imperitia. »

5) « Petimus ergo, et nobiscum petit omnis Africanarum Ecclesiarum studiosa societas, ut interpretandis eorum libris, qui graece Scripturas nostras quam optime tractaverunt, curam atque operam impendere non graveris. Potes enim efficere ut nos quoque habeamus tales illos viros, et unum potissimum, quem tu libentius in tuis litteris sonas. De vertendis autem in latinam linguam sanctis litteris canonicis laborare te nollem, nisi eo modo quod *Job* interpretatus es ; ut signis adhibitis, quid inter hanc et Septuaginta, quorum est gravissima auctoritas, interpretationem distet, appareat » (*ibid.*, 28, 2).

leçons défectueuses et contradictoires dans les innombrables manuscrits latins[1]. Il félicite saint Jérôme d'avoir accompli cette tâche pour quelques livres déjà connus en Afrique[2], il le prie instamment d'envoyer le reste[3], et de poursuivre dans cette voie[4]. Mais, dès qu'il s'agit de la traduction d'après l'hébreu, saint Augustin entre en défiance. Cette version lui est suspecte au premier abord, parce qu'elle diffère beaucoup du grec. Il le constate avec insistance, et il en demande ironiquement la raison[5]. Assurément, les Juifs ont pu altérer leurs livres. Ne serait-ce pas aussi que le traducteur sait insuffisamment l'hébreu? Augustin l'insinue spirituellement, sous le couvert d'une anecdote. La scène se passe dans la ville d'Oea, en Tripolitaine. L'évêque s'est procuré la version de *Jonas* par Jérôme, et la fait lire un jour dans son église. Tout à coup éclatent des protestations, un vrai tumulte. C'est qu'on vient de réciter un verset très populaire là-bas, chanté de génération en génération[6] : et les fidèles n'ont pas reconnu le mot attendu. Le public se fâche; les Grecs surtout crient au faussaire. Pour calmer les esprits, l'évêque déclare qu'il soumettra le cas aux Juifs de la ville. Et les Juifs condamnent le texte de saint Jérôme. Saint Augustin conclut malicieusement : « Est-ce ignorance? ou perfidie? Mais les Juifs ont répondu que la leçon des manuscrits hébraïques était exactement la leçon consacrée des manuscrits grecs et latins. En fin de compte, notre pauvre évêque a été forcé de corriger le passage comme altéré : après le grand danger qu'il avait couru, il tenait à ne pas rester sans fidèles. Et nous aussi, nous devons croire, d'après cela, que toi-même, en quelques endroits, tu as pu te tromper[7]. »

Ce n'est là qu'une anecdote; mais elle met à nu l'état des esprits, et elle explique les préventions des évêques africains contre la version nouvelle. D'ailleurs, à plusieurs reprises, saint Augustin a exposé très franchement les raisons décisives de son attitude. Reconnaître l'autorité supérieure du texte hébreu,

1) « Ego sane *te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas*, quae *Septuaginta interpretum* perhibentur » (*ibid.*, 71, 2) ; « Ac per hoc plurimum profueris, *si eam graecam Scripturam*, quam *Septuaginta* operati sunt, *latinae veritati reddideris* » (*ibid.*, 71, 4).

2) *Ibid.*, 71, 2 et 4.

3) « Deinde *nobis mittas*, obsecro, *interpretationem tuam de Septuaginta*, quam te edidisse nesciebam... » (*ibid.*, 82, 5).

4) « Ideo autem *desidero interpretationem tuam de Septuaginta...* » (*ibid.*, 82, 5).

5) « Quid tibi autem videatur, cur in multis aliter se habeat hebraeorum codicum auctoritas, aliter graecorum quae dicitur Septuaginta, vellem dignareris aperire » (*ibid.*, 71, 4).

6) Jonas, IV, 6.

7) Saint Augustin, *Epist.* 71, 3 : « Unde etiam nobis videtur, aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse. »

c'était courir une aventure, se désarmer en face des hérétiques, se séparer aussi des Églises grecques, qui toujours demeureraient fidèles aux Septante. « Si ta traduction, écrit Augustin, devient d'un usage fréquent dans beaucoup d'Églises, alors, malheureusement les Églises latines ne s'entendront plus avec les Églises grecques : sans compter qu'il est facile de réfuter un contradicteur en citant un livre grec, c'est-à-dire, écrit dans une langue très connue[1]. » Enfin, l'adoption du texte nouveau risquerait d'égarer l'esprit des fidèles, de compromettre l'autorité des Septante, d'ébranler la tradition et le respect dû à la parole divine. Tel est le grand argument d'Augustin, celui qu'il développe avec le plus d'insistance et de force : « Je désire recevoir, dit-il, ta traduction des Septante : d'abord, pour nous délivrer, autant que possible, de tous ces traducteurs latins, si maladroits, qui ont osé entreprendre cette tâche ; ensuite, pour fermer la bouche aux gens qui me soupçonnent de porter envie à tes utiles travaux. Qu'enfin ces gens-là, s'il se peut, me comprennent bien. Si je ne veux pas qu'on lise dans les Églises ta version d'après l'hébreu, c'est dans la crainte de nuire à l'autorité des Septante, en ayant l'air d'apporter quelque chose de nouveau ; dans la crainte de troubler par un grand scandale le peuple du Christ, dont les oreilles et les âmes sont habituées à entendre cette antique version approuvée même par les apôtres[2]. » Bien des années plus tard, dans la *Cité de Dieu*, tout en rendant justice à l'exactitude du travail de Jérôme, saint Augustin déclarait encore que « les Églises du Christ jugent ne devoir préférer personne » aux Septante[3].

Voilà, semble-t-il, une condamnation sans appel. Et, en effet, il n'est pas douteux que cette opposition de saint Augustin et son exemple n'aient beaucoup nui en Afrique au succès des versions de saint Jérôme. Cependant celles-ci n'ont pas été inconnues dans le pays. Elles se sont glissées peu à peu dans les bibles locales, à côté des textes « italiens » et des textes « africains ». Les leçons de la Vulgate ne sont pas rares dans les citations des auteurs du ve ou du vi^e^ siècle, surtout, il est vrai, pour le Nou-

1) « Perdurum enim erit, si tua interpretatio per multas ecclesias frequentius caeperit lectitari, quod *a graecis ecclesiis latinae ecclesiae dissonabunt*, maxime quia *facile contradictor convincitur graeco prolato libro*, id est linguae notissimae... » (*ibid.*, 71, 2).

2) *Ibid.*, 82, 5 : «... tandem aliquando, si fieri potest, intelligant, *propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra Septuaginta auctoritatem*, tanquam novum aliquid proferentes, *magno scandalo perturbemus plebes Christi*, quarum aures et corda illam interpretationem audire consueverunt quae etiam ab Apostolis approbata est. »

3) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 43.

veau Testament. Et parfois elles apparaissent déjà chez saint Augustin lui-même, à titre d'exception ou de comparaison.

L'étude de la Bible de saint Augustin présente de très sérieuses difficultés[1]. D'abord, l'œuvre est immense, les citations sont innombrables et dispersées, le texte en est souvent suspect : car nous n'avons pas encore de bonne édition critique pour la plupart des traités, surtout pour ceux qui renferment le plus de fragments bibliques. En outre, pendant sa longue carrière de polémiste, saint Augustin a eu entre les mains, pour diverses parties de la Bible, et fréquemment pour un même livre, des versions d'origine très différente. Il en usait librement avec ces textes latins, ne s'interdisait pas de les corriger; et, comme il cherchait toujours à les améliorer, il ne s'astreignait pas à reproduire scrupuleusement, pour un même passage, les leçons qu'il avait antérieurement adoptées. Les citations parallèles, qui abondent dans ses ouvrages, sont très rarement identiques; alors même qu'elles relèvent d'une même version, elles présentent généralement des variantes. Enfin, saint Augustin citait souvent de mémoire, jusque dans les occasions les plus solennelles. Par exemple, durant les interminables séances de la conférence de 411 entre les évêques catholiques et donatistes[2], il se réfère plusieurs fois au même verset de saint Matthieu, et il ne se soucie point de se mettre d'accord avec lui-même :

	CONFÉRENCE DE 411	SAINT CYPRIEN	VULGATE
SAINT MATTHIEU, XXIII, 9.	« Augustinus dixit : *Ne* vobis *dicatis* patrem *in terra* » (*Gesta Collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas*, *Cognit.* III, 222. — Cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 227). ——— « Augustinus dixit... : *Ne* vobis patrem *dicatis in terra* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 235. — Mansi, t. IV, p. 230). ——— « Augustinus dixit... : Nolite vobis *dicere* patrem *in terra* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 242. — Mansi, t. IV, p. 232).	« *Ne vocaveritis* vobis patrem super terram » (*Ad Fortunat.*, 11).	« Et patrem nolite vocare vobis super terram. »

Cette négligence apparente, ces variations qui font songer à

1) Cf. Rönsch, *Die lateinischen Bibelübersetzungen im christlichen Afrika zur Zeit des Augustinus* (dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1867, p. 606 et suiv.; 1870, p. 91 et suiv.); Douais, *Revue biblique trimestrielle*, 1893, p. 62 et suiv.; 351 et suiv.; Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, 1896, p. 55 et suiv.

2) *Gesta collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas* (Mansi, *Concil.*, t. IV).

celles de Tertullien, surprennent d'abord chez un écrivain si méthodique, chez un évêque si ami de la règle, surtout à cette date. Elles s'expliquent cependant par l'idée que saint Augustin se faisait des textes latins. Lui-même nous renseigne très exactement, sur ce point, en maint endroit de ses commentaires bibliques; et il a exposé tout au long sa théorie dans son traité de la *Doctrine chrétienne*.

A aucun des textes latins il ne reconnaît une valeur intrinsèque. Il conserve en face d'eux une entière liberté d'appréciation et de discussion. Il ne s'incline que devant les textes grecs[1]. Pour le Nouveau Testament, ce sont les manuscrits grecs qui circulaient alors dans tout l'Occident, c'est-à-dire des manuscrits du type « occidental » corrigés sur la revision « syrienne[2]. » Quant à l'Ancien Testament, saint Augustin mentionne les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion[3], qu'avaient popularisées les *Hexaples* d'Origène, et que saint Jérôme utilisait alors pour ses travaux. On pourra donc, si l'on veut, consulter ces versions-là. Mais les Septante seuls feront autorité[4] : ce texte des Septante, qui « a été reçu par l'Église, comme s'il était unique », qui est adopté dans toutes les communautés d'Orient, et dont dérivent toutes les traductions latines en usage dans les communautés d'Occident[5]. Saint Augustin recommande aussi aux clercs l'étude de l'hébreu, dont la connaissance est utile pour préciser à l'occasion le sens du grec[6]. Mais aussitôt il met en garde contre l'abus qu'on en pourrait faire : il déclare qu'en aucun cas une leçon hébraïque ne saurait prévaloir contre la leçon des Septante[7]. C'est dans le même esprit qu'on doit se servir

1) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 15 : « Latinis quibuslibet emendandis graeci adhibeantur. »

2) « Libros autem Novi Testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est, et *maxime qui apud Ecclesias doctiores et diligentiores reperiuntur* » (*ibid.*, II, 15). Ces derniers mots signifient évidemment qu'il faut préférer les textes grecs *revisés*, ceux-là justement qui avaient servi de contrôle aux rédacteurs des textes latins du groupe dit « italien ».

3) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XVIII, 43 : « Cum fuerint et alii interpretes, qui ex hebraea lingua in graecam sacra illa eloquia transtulerunt, sicut Aquila, Symmachus, Theodotion... »

4) « Septuaginta interpretum, quod ad Vetus Testamentum attinet, excellit auctoritas » (*De doctrin. Christ.*, II, 15).

5) « Hanc tamen (interpretationem), quae *Septuaginta* est, *tanquam sola esset*, sic *recepit Ecclesia*, eaque utuntur graeci populi christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant. *Ex hac Septuaginta interpretatione* etiam in latinam linguam *interpretatum est quod ecclesiae latinae tenent* » (*De civ. Dei*, XVIII, 43).

6) *De doctrin. Christ.*, II, 11 : « Latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, *hebraea* scilicet et graeca... »

7) *Ibid.*, II, 15 : « Etiamsi aliquid aliter in hebraeis exemplaribus invenitur quam isti (Septuaginta) posuerunt, cedendum esse arbitror divinae dispensationi quae per eos facta est. » Cf. *De civ. Dei*, XVIII, 43.

des manuscrits latins quelconques. Ils sont fort utiles à consulter, en tant qu'ils peuvent faciliter l'intelligence du texte grec[1]. Leur nombre même et leur variété aident fréquemment à fixer le sens du terme original ; « car souvent l'obscurité de la pensée s'éclaire par l'examen de plusieurs manuscrits... ; il est difficile que les traducteurs diffèrent tellement l'un de l'autre, qu'ils n'aient pas entre eux quelque point commun[2]. » Sans doute, il existe une version meilleure que les autres : l'*Itala*[3]. On suivra celle-là de préférence; mais on tiendra compte de toutes. On interrogera le plus grand nombre possible de manuscrits; car on peut trouver du bon dans les plus mauvais. On comparera les traductions entre elles; on les complètera et on les corrigera l'une par l'autre, sans s'asservir à aucune. La critique du texte est le premier devoir du clerc ou du polémiste qui veut citer un passage de l'Écriture : « Ici encore, dit Augustin, c'est une très précieuse ressource que le grand nombre des traducteurs; la collation des manuscrits permet l'examen des leçons, la discussion; il faut se garder seulement des faussaires. Avant tout, c'est à la correction des manuscrits que doit s'attacher la sagacité de ceux qui désirent connaître les divines Écritures : les textes non revisés doivent céder la place aux textes revisés, du moins quand tous proviennent d'une même famille de traductions[4]. » Et, quel que soit le résultat de cette minutieuse collation des manuscrits latins, s'il y a le moindre doute, on devra toujours se reporter au grec[5].

Telle est cette intéressante théorie, où se mêlent étrangement une fidélité aveugle à la tradition et une grande hardiesse critique. Saint Augustin accepte, presque les yeux fermés, le témoignage du texte grec, surtout des Septante pour l'Ancien Testament. Mais il prend sa revanche sur les manuscrits latins. Il les traite, les compare et les corrige avec la tranquille assurance d'un philologue. La seule chose, mais la chose essentielle, qui manque à sa méthode, c'est le sens net de la valeur inégale,

1) « Horum quoque interpretum, qui verbis tenacius inhaeserunt, conlatio non est inutilis ad explanandam saepe sententiam » (*De doctrin. Christ.*, II, 15). Cf. II, 13.

2) « Nam nonnullas obscuriores sententias plurium codicum saepe manifestavit inspectio... Difficile est enim ita diversos a se interpretes fieri ut non se aliqua vicinitate contingant » (*ibid.*, II, 12).

3) *Ibid.*, II, 15.

4) « Plurimum hic quoque juvat interpretum numerositas collatis codicibus inspecta atque discussa; tantum absit falsitas. Nam codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno duntaxat interpretationis genere venientes » (*ibid.*, II, 14).

5. « Latini ergo... codices Veteris Testamenti, si necesse fuerit, graecorum auctoritate emendandi sunt... Libros autem Novi Testamenti, si quid in latinis varietatibus titubat, graecis cedere oportere non dubium est » (*ibid.*, II, 15).

de la hiérarchie des manuscrits : avant de les collationner, il oublie de les classer. Par là, sa critique reste une critique toute subjective, empirique, très inférieure à celle de saint Jérôme, et beaucoup moins féconde en résultats. Sa théorie peut se définir d'un mot : l'éclectisme.

Et, en effet, c'est bien une méthode éclectique qu'il a appliquée toute sa vie, au hasard des inspirations du moment, des circonstances, des souvenirs, ou des exemplaires qu'il avait sous la main. On le voit à l'œuvre dans ses ouvrages de polémique ou d'exégèse. Par exemple, son traité *Sur l'accord des Évangélistes* abonde en observations de ce genre : « Quelques manuscrits donnent pour ce passage de Luc... ; pourtant, dans les manuscrits grecs plus anciens, cette leçon ne se trouve pas, dit-on. — Voilà ce qu'on lit dans certains manuscrits... ; car la plupart des manuscrits n'ont pas cela. — Telle n'est pas la leçon de tous les manuscrits des *Évangiles*... Plusieurs manuscrits donnent le nom de Jérémie ; les gens qui ont étudié avec soin l'Evangile dans les exemplaires grecs rapportent qu'ils ont trouvé cette leçon dans de vieux manuscrits grecs[1]. » Ailleurs, dans un traité contre les Ariens : « *Glorificare*, ou *honorificare*, ou *clarificare* : voilà trois mots différents, mais qui désignent la même chose. C'est le grec δοξάζειν. En raison de la variété des traductions, la leçon s'est diversifiée dans le latin[2]. » Les discussions de ce genre reparaissent à chaque page des commentaires de saint Augustin sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Voici deux passages de son célèbre commentaire sur les *Psaumes* : « Plusieurs manuscrits latins, et surtout les manuscrits grecs, séparent ainsi les versets... Ce système a pour lui l'accord de nombreux manuscrits, et des meilleurs ; sans aucun doute, il faut le préférer[3]. » Et ailleurs : « Assurément, la majorité des manuscrits donnent non pas *manus*, mais *manum*... J'aurais préféré que les interprètes latins eussent traduit : *Aethiopia praeveniet manus* ou *manum suam Deo*[4]... En grec, la majorité des manuscrits donnent χεῖρα αὐτῆς. Cela peut se comprendre en latin de deux façons : *manum ejus* et *manum suam*. On trouve rarement dans les manuscrits grecs χεῖρας αὐτῆς : ce qui peut se rendre en latin par *manus ejus* et par *manus suas*[5]. »

1) Saint Augustin, *De consens. Evangelist.*, II, 31 et 106 ; III, 29.

2) Id., *Contra sermon. Arianor.*, 35.

3) Id., *Enarr. in Psalm.* LXVII, 41.

4) *Psalm.* LXVII, 32 : « Aethiopia praeveniet manus ejus Deo » (Vulgate).

5) Saint Augustin, *Enarr. in Psalm.* LXVII, 41. — Lui-même, dans une lettre à Audax, donne des renseignements précis sur le Psautier latin dont il faisait usage. Il explique comment il corrigeait sans cesse ses manuscrits, les comparant au grec, s'efforçant toujours d'améliorer son texte : « Psalterium a sancto Hieronymo transla-

Dans ces exemples, on saisit sur le vif la méthode critique de saint Augustin : son éclectisme si respectueux du grec, si libre d'allure en face des textes latins. Ce qu'il fait ici dans ses traités d'exégèse, il l'a fait à toutes les époques de sa vie : sans cesse enrichissant sa bibliothèque, toujours occupé à multiplier autour de lui, à compléter et corriger les exemplaires des livres sacrés. Sans parti pris, d'ailleurs, accueillant pour les manuscrits des familles les plus diverses, même pour cet Ancien Testament de Jérôme, dont il ne voulait point autoriser la lecture dans son Église, mais auquel, pour son compte, il ne craignait pas de faire des emprunts[1]. Comme il n'accordait de valeur absolue à aucune traduction latine, il ne s'est point soucié de fixer son texte une fois pour toutes, pour y rapporter scrupuleusement ses citations. Sa Bible latine n'a cessé de se transformer, tantôt par des changements brusques, tantôt par une continue et lente évolution. — D'après cela, on comprend qu'il soit chimérique d'essayer de ramener à l'unité le texte sacré de saint Augustin. On ne saurait le reconstituer, comme on reconstitue, en bien des parties, celui de saint Cyprien. Dans l'étude de cette Bible changeante, où se rencontrent et se mêlent tant d'éléments divers, une seule chose nous paraît possible et utile : c'est de distinguer et classer ces divers éléments, d'en marquer l'origine et l'importance relative.

Avant tout, c'est des textes « italiens » que relève la Bible de saint Augustin[2]. La plupart de ses citations ont une étroite parenté avec celles de saint Ambroise, de Lucifer de Cagliari, et du *Speculum*[3]. Dans plusieurs parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, elles se rapprochent des versions conservées par quelques-uns des plus importants manuscrits du groupe : *Codex Brixianus* pour les *Évangiles*[4], Palimpseste de Freisingen pour les *Épîtres* de saint Paul[5], *Codex Lugdunensis* pour le

tum ex Hebraeo non habeo. Nos autem non interpretati sumus, sed *codicum latinorum nonnullas mendositates ex graecis exemplaribus emendavimus.* Unde fortassis fecerimus aliquid commodius quam erat, non tamen tale quale esse debebat. Nam *etiam nunc quae forte nos tunc praeterierunt*, si legentes moverint, *collatis codicibus emendamus* » (*Epist.* 261, 5 — Migne).

1) *De doctrin. Christ.*, IV, 7.

2) Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus*, 1879 ; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 5 et suiv. ; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 168 et suiv.

3) S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 6.

4) Hort, *The New Testament in greek*, t. II, p. 78 et suiv.

5) Ziegler, *Italafragm. der paulin. Briefe aus Freisinger Perg.* (Marburg, 1874-1876) ; Woelfflin, *Neue Bruchstücke der Freisinger Itala* (München, 1893).

Pentateuque[1], pour *Josué* et pour les *Juges*[2]. Inutile d'insister sur ce fait, qui est aujourd'hui hors de doute. — Il est à noter cependant que, dans cet emploi des textes « italiens », saint Augustin conserve une indépendance relative : presque toujours, il s'écarte plus que saint Ambroise des manuscrits bibliques de cette famille. Fidèle à son système, il se réserve le droit de correction. Dans un de ses traités d'exégèse, il cite une leçon de la traduction latine qu'il suivait de préférence, dit-il, « comme la meilleure[3]. » On suppose avec beaucoup de vraisemblance qu'il fait ici allusion à l'*Itala*[4]. Or, il ne cite cette traduction « la meilleure », que pour la critiquer, pour y relever un solécisme sans excuse[5]. On voit par cet exemple que, s'il accepte et adopte les textes « italiens », c'est sous bénéfice d'inventaire : il les modifie au besoin, et même y substitue des textes d'une autre famille, surtout les vieux textes « africains ».

Il a souvent consulté ces anciennes versions, seules connues dans le pays jusqu'au temps de sa jeunesse. Il parle lui-même de leçons attestées par « un très grand nombre de manuscrits africains »[6]. Il devait savoir par cœur bien des passages de ces traductions très répandues autour de lui ; car, jusqu'à la fin de sa vie, il leur a emprunté des expressions, des versets entiers, surtout pour des citations courtes, probablement faites de mémoire. De là des rencontres accidentelles, mais assez fréquentes, avec saint Cyprien. Bien mieux, à diverses reprises, saint Augustin a franchement adopté le texte « africain. » Dans quelques chapitres de la *Doctrine chrétienne*[7], où il suivait de près et résumait le commentaire de Tyconius, il a transcrit plus de vingt

1) Ulysse Robert, *Pentateuchi versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* (Paris, 1881) ; Ziegler, *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch* (München, 1883). — Cf. Gaston Paris, *Journal des Savants*, 1883, p. 276 et suiv. ; 386 et suiv.

2) Cf. Delisle, *Journal des Savants*, 1895, p. 702 et suiv, ; Ulysse Robert et S. Berger, *Bull. de la Société des Antiquaires*, 1896, p. 65 et suiv. ; Ulysse Robert, *Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi* (Lyon, 1900). — Nous avons déjà remarqué plus haut qu'on ne peut actuellement déterminer l'origine exacte du *Codex Lugdunensis* ; mais, en tout cas, c'est un texte revisé, probablement au IVe siecle, qui par là se rapproche du groupe des textes « italiens ». C'est ce que prouve encore la parenté du texte du *Codex* avec le texte biblique de Lucifer de Cagliari.

3) Saint Augustin, *Locutiones in Heptateuchum*, II — *De Exodo*, V, 21 : « Sic enim habet graecus. *Latinus* autem ait, *quem pro optimo legebamus...* »

4) Zycha, *Bemerkungen zur Italafrage* (*Eranos Vindobonensis*, 1893, p. 177 sqq.).

5) « Qui soloecismus nulla interpretationis necessitate factus est, quia in graeco non est » (saint Augustin, *Locutiones de Exodo*, V, 21).

6) Saint Augustin, *Retractat.*, I, 21 : « codices plurimos, verumtamen *afros.* »

7) *De doctrin. Christ.*, III, 30-37. — Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 56.

versets de la Bible, sans rien changer à la vieille version qu'avait citée l'écrivain donatiste. Enfin, nous avons la preuve qu'en l'année 404 le texte « africain » des *Actes des apôtres* était encore employé couramment par l'Église et l'évêque d'Hippone[1]. Au milieu d'une conférence solennelle où il s'efforçait de réfuter le manichéen Félix, Augustin prend un exemplaire des *Actes des apôtres*, et y lit, presque en entier, les deux premiers chapitres. La citation a été consignée tout au long dans le procès-verbal, et nous est parvenue[2] : c'est exactement le texte de saint Cyprien. On en jugera par ces versets :

	CONFÉRENCE DE 404	SAINT CYPRIEN	VULGATE
	—	—	—
Act. apost., I, 7.	« *Nemo potest cognoscere tempus quod* Pater posuit in sua potestate » (saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichaeum*, I, 4-5).	« *Nemo potest cognoscere tempus aut* tempora quae Pater posuit in sua potestate » (*Testimon.*, III, 89).	« Non est vestrum nosse tempora vel momenta quae Pater posuit in sua potestate. »
ibid., I, 14-15.	« *Et* erant perseverantes omnes *unanimes* in *orationibus* cum mulieribus et Maria *quae fuerat mater* Jesu et fratribus ejus. *Et* in diebus illis *exsurrexit* Petrus in medio *discentium et* dixit — *fuit* autem turba *in uno*... » (*ibid.*).	« *Et* erant perseverantes omnes *unanimes* in oratione cum mulieribus et Maria *quae fuerat mater* Jesu et fratribus ejus » (*De cathol. eccles. unit.*, 25). —— « *Surrexit* Petrus in medio *discentium* — *fuit* autem turba *in uno*... » (*Epist.* 67, 4).	« Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria matre Jesu et fratribus ejus. In diebus illis exsurgens Petrus in medio fratrum dixit — erat autem turba hominum simul... »
ibid., II, 2-4.	« Et factus est *subito* de caelo sonus, *quasi ferretur flatus vehemens*, et *implevit* totam *illam* domum *in qua* erant sedentes. Et *visae sunt* illis linguae *divisae quasi* ignis, *qui et insedit super unumquemque* eorum : et *impleti* sunt omnes Spiritu sancto » (*ibid.*).	« Et factus est *subito* de caelo sonus, *quasi ferretur flatus vehemens*, et *implevit totum locum illum in quo* erant sedentes. Et *visae sunt* illis linguae *divisae quasi* ignis, *qui et insedit in unumquemque illorum* : et *impleti* sunt omnes Spiritu sancto » (*Testimon.*, III, 101).	« Et factus est repente de caelo sonus, tanquam advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitae linguae tanquam ignis seditque supra singulos eorum : et repleti sunt omnes Spiritu sancto. »

Et il ne s'agit point là d'une exception unique, ni d'une substitution faite après coup ; car cette ancienne version des *Actes des apôtres* se retrouve dans d'autres ouvrages du même auteur[3]. Ces exemples suffisent à démontrer que saint Augustin, pour quel-

1) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 57-58 ; 67 et suiv.

2) Saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichaeum*, I, 4-5 (éd. Zycha, vol. XXV, pars II, du *Corpus scriptor. eccles. lat.*, p. 802 sqq.).

3) Saint Augustin, *Contra Epist. Fundamenti*, 9 ; *De consens. Evangelist.* IV, 8.

ques livres bibliques, restait souvent fidèle aux vieux textes « africains » du temps de saint Cyprien.

Il n'était pas non plus systématiquement hostile à toutes les nouveautés de la Vulgate. A l'occasion, il remplaçait ses textes « italiens » ou « africains » par la version de saint Jérôme. Nous avons vu que, dans une lettre datée de 403, il félicitait cet écrivain sur sa revision des *Evangiles*[1]. Ses compliments étaient sincères, puisqu'il a fréquemment adopté ce texte revisé. Dans sa discussion de 404 avec le Manichéen, outre les *Actes des apôtres*, il lut un long fragment de l'Evangile de saint Luc[2] : d'après le procès-verbal[3], ce texte était presque identique à celui de Jérôme. On en a conclu que la Vulgate des *Evangiles* était, dès lors, en usage à Hippone[4]. D'autres faits confirment entièrement cette hypothèse. Dans son traité *Sur l'accord des Evangélistes*, qui a été composé vers le même temps, Augustin cite et compare des leçons empruntées à toutes les familles de textes bibliques; mais il prend la Vulgate comme base de son exégèse[5]. Parfois il a suivi Jérôme jusque dans ses versions de l'Ancien Testament. Il reproduit ordinairement, pour *Job*, la première traduction d'après les *Hexaples* d'Origène[6]. Il oublie même, quand il le juge utile, ses préventions théoriques contre la traduction d'après l'hébreu. C'est ce qui résulte nettement d'un curieux passage de la *Doctrine chrétienne*. Voulant montrer les beautés du style biblique, il choisit, entre autres exemples, quelques versets du prophète Amos : « Je ne citerai point, dit-il, d'après la version des Septante. Car cette version, inspirée par l'Esprit divin, paraît avoir ici, pour cette raison même, changé quelques expressions, afin de mieux avertir le lecteur qu'il faut chercher le sens spirituel : d'où vient une certaine obscurité, causée par les métaphores. Je citerai le passage, comme il a été traduit de l'hébreu en latin par le prêtre Jérôme, très versé dans les deux langues[7]. » Suit le texte de la Vulgate. Cet hommage involontaire à l'exactitude de Jérôme éclaire tout un groupe des citations d'Augustin. Malgré

1) Saint-Augustin, *Epist.* 71,4 (Migne).

2) Saint Luc, xxiv, 36-49.

3) Saint Augustin, *Acta contra Felicem Manichaeum*, I, 3.

4) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 58.

5) Le fait avait été signalé déjà par Sabatier (*Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 1743, t. I, *Praefat.*, p. LVII). Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 72-78.

6) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 32 et suiv.

7) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 7 : « *Non autem secundum Septuaginta interpretes*, qui etiam ipsi divino Spiritu interpretati, ob hoc aliter videntur nonnulla dixisse, ut ad spiritualem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio (unde etiam obscuriora nonnulla, quia magis tropica sunt eorum), *sed sicut ex hebraeo in latinum eloquium, presbytero Hieronymo* utriusque linguae perito *interpretante, translata sunt.* »

son parti-pris de sévérité contre la version nouvelle faite sur l'hébreu, l'évêque d'Hippone ne s'interdisait pas de l'adopter quelquefois. Il a dû la suivre ailleurs, sans le dire : toutes les leçons de la Vulgate insérées dans ses ouvrages, même pour l'Ancien Testament, ne sont pas le fait des copistes[1].

Donc, rien n'est plus complexe et plus bigarré que cette Bible de saint Augustin. S'il reproduit surtout des textes « italiens », il y substitue fréquemment des textes « africains », et quelquefois la Vulgate. De plus, par la liberté avec laquelle il corrige et modifie les versions « italiennes », il inaugure déjà le système des textes « mêlés », si fort en honneur pendant les premiers siècles du moyen âge. Sa Bible est comme une encyclopédie, un peu confuse, de presque toutes les versions connues. Prenons son Nouveau Testament, qui, dans la plupart des livres, correspond à des manuscrits bibliques encore existants. Dans les *Evangiles*, il s'accorde tantôt avec les textes « africains », tantôt avec les textes « italiens » du *Codex Brixianus*, tantôt avec la Vulgate. Pour les *Epîtres* de saint Paul, ses citations sont presque toujours identiques au texte « italien » du Palimpseste de Freisingen. Pour l'*Apocalypse* et les *Actes des Apôtres*, elles relèvent généralement des vieux textes « africains » de saint Cyprien ou du Palimpseste de Fleury. Pour les *Epîtres catholiques*, elles sont voisines des textes mêlés, qui figurent dans une autre partie de ce même Palimpseste. On ne saurait analyser avec autant d'exactitude la composition de l'Ancien Testament d'Augustin : rappelons pourtant que, s'il y emploie surtout les textes « italiens », il y insère fréquemment des leçons « africaines », qu'il y reproduit parfois la version de Jérôme d'après Origène, et même la version d'après l'hébreu. — Le trait dominant de la Bible latine de saint Augustin, c'est donc bien, comme nous le disions au début, l'éclectisme.

Cet éclectisme présidera désormais en Afrique, pendant tout le ve et le vi^e^ siècle, à la formation des recueils de livres sacrés. On le voit à l'œuvre dans les citations des correspondants et des contemporains de saint Augustin. On en retrouve des traces

1) Nous laissons de côté le *Speculum* attribué à saint Augustin (éd. Weihrich, 1887. — *Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. XII, pars I, p. 1-285). Ce recueil d'extraits bibliques suit presque toujours la version de saint Jérôme. Mais on s'accorde aujourd'hui à penser qu'il n'est pas authentique, du moins dans sa forme actuelle : au vieux texte de saint Augustin a été substitué systématiquement le texte de la Vulgate. — Quant au second *Speculum* ou *Liber de divinis Scripturis* (*ibid.*, p. 287-700), il est fort intéressant comme spécimen des textes mêlés des ve et vi^e^ siècles ; mais il n'est pas de saint Augustin. Cf. Weihrich, *Die Bibelexcerpte De divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, 1894.

jusque sur les pierres ou les mosaïques. Comme aujourd'hui les musulmans dans leurs mosquées, les chrétiens d'Afrique aimaient à graver des inscriptions pieuses sur les parois ou le dallage des basiliques, sur le linteau des portes, sur les baptistères ou les fontaines[1]. On a découvert, soit à Carthage, soit dans d'autres villes de Proconsulaire ou de Numidie, quelques-unes de ces inscriptions, qui toutes paraissent dater du v[e] siècle ou de la fin du iv[e][2]. Ce sont ordinairement des versets bibliques, tirés surtout des *Psaumes*. Ces documents ont pour nous un grand intérêt : car ils nous présentent des textes d'une authenticité indiscutable et sans aucune altération, ils nous ont conservé l'exacte copie des livres saints alors employés dans les Églises de la région. En général, ces légendes s'accordent avec la Vulgate, ce qui est tout naturel : déjà chez saint Cyprien, même chez Tertullien, une foule de versets des *Psaumes* avaient leur physionomie actuelle, parce que notre psautier, le Psautier dit « gallican » de saint Jérôme, n'est que l'ancienne version très légèrement revisée. Toutefois, entre ces inscriptions bibliques et la Vulgate, on surprend quelques différences, soit dans la structure du verset, soit dans le vocabulaire; on y relève des leçons « italiennes » ou « africaines », comme chez saint Augustin.

	INSCRIPTIONS BIBLIQUES TROUVÉES EN AFRIQUE —	VULGATE —
SAINT MATTHIEU, VI, 13.	« ... [*a m*]*alo libera* nos » (Inscription d'une table en pierre, trouvée au Kef, maintenant au Musée du Bardo : La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, D, 555).	« Sed libera nos a malo. »
SAINT LUC, II, 14.	« Gloria in *excelsis* Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis » (Inscription découverte entre Tebessa et Constantine : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10642; *supplem.*, 16720. — Texte identique, sauf pour l'orthographe, dans une inscription d'Haïdra (Ammaedara) : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 462 ; *supplem.*, 11644). —— « Gloria in *excelsis* Deo, et in terra pax » (Inscription de Carthage : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10549, *Additam.* — Même texte dans une inscription de Kessera (Chusira) en Byzacène : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 706). —— « Gloria in *ex*[*celsis*] » (Inscription d'une fontaine trouvée près de Zaghouan, aujourd'hui au Musée du Bardo : La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, D, 586).	« Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis. »

1) Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, p. 111 et suiv.

2) P. Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine* (*C. R. du 3e Congrès scientifique international des catholiques*, tenu à Bruxelles en 1894. — 2e section : *Sciences religieuses*, p. 210 et suiv.).

	INSCRIPTIONS BIBLIQUES TROUVÉES EN AFRIQUE	VULGATE
SAINT PAUL, *Roman.*, II, 14.	« *Justus* sibi lex *est* » (Inscription d'une mosaïque trouvée à Constantine : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7922).	« Ipsi sibi sunt lex. »
SAINT PAUL, *Roman.*, VIII, 31.	« Si Deus pro nobis, quis contra nos? » (Inscription de Carthage : *Musée Lavigerie*, III, p. 12-13, pl. III. — Texte identique sur une mosaïque des environs de Lamta (Leptiminus) en Byzacène : *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11133). —— « Si Deus pro nobis, quis *adversus* nos ? » (Inscription d'Aïn-Gueber, en Numidie, sur un linteau de porte : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2218)[1].	« Si Deus pro nobis, quis contra nos? »
Deuteronom., VI, 5[2].	« *Diligis* Dominum Deum ex [toto corde] tuo, ex tota anima tua, et ex tot[a fortitudine tua] » (Inscription d'un pilastre, trouvée à Sétif : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8620)[3].	« Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. »
Psalm., X, 12.	« Exsurge, Domine Deus, exaltetur manus tua » (Inscription de Sétif, aujourd'hui au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8621).	« Exsurge, Domine Deus, exaltetur manus tua. »
Psalm., XII, 4.	« Respice et exaudi me, Domine Deus meus » (Inscription de Sétif, au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8622).	« Respice et exaudi me, Domine Deus meus. »
Psalm., XXIX, 2.	« *Exalta* te, Do[mi]ne, *quia* suscepisti me ; *et non jucundasti* inimicos meos super me » (Inscription de Sétif, dont la seconde partie est au Musée du Louvre : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8623-8624).	« Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me ; nec delectasti inimicos meos super me. »
Psalm., LIII, 4.	« *Exaudi, Deus*, or[a]tionem meam ; au[ri]bus percipe *berb*[*a*] oris mei » (Inscription d'une mosaïque qui ornait l'abside d'une basilique à Feriana (Thelepte) : *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11269).	« Deus, exaudi orationem meam ; auribus percipe verba oris mei. »
Psalm., LXXXV, 17.	« Fac mecum signum in bonum, ut videant qui *me oderunt*, et confundantur » (Inscription d'un linteau de porte, trouvée à Carthage : — *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1894, p. 101).	« Fac mecum signum in bonum, ut videant qui oderunt me, et confundantur. »
Psalm., CXV, 13.	« *Salutem* accipiam, et nomen Domini invocabo » (Inscription de Sétif : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 8625)[4].	« Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. »

1) On lit sur la même pierre la formule : « Fide in Deu et ambula », qui paraît être une paraphrase d'un autre verset biblique : « Per fidem enim ambulamus » (II *Corinth.*, V, 7).

2) Ce verset du *Deutéronome* est reproduit, avec quelques variantes, dans les trois premiers *Evangiles* (saint Matthieu, XXII, 37; saint Marc, XII, 30; saint Luc, X, 27). Mais l'inscription de Sétif paraît se rapporter plutôt au passage du *Deutéronome*.

3) Cf. la citation de saint Cyprien, *Testimon.*, III, 18 : « Diliges Dominum Deum tuum *de* toto corde tuo, et *de* tota anima tua, et *de* tota *virtute* tua. »

4) Cf. la citation de saint Cyprien, *Epist.*

Au moment où les communautés africaines, sous l'influence de saint Augustin, ou par le concours des mêmes circonstances, commençaient à employer concurremment ou à mêler des versions très différentes d'origine, un groupe d'Eglises locales continuaient à se servir exclusivement d'anciens textes : c'étaient les Eglises donatistes. Nous avons remarqué déjà qu'au IVe siècle, les écrivains de cette secte étaient restés les plus fidèles aux vieilles traductions contemporaines de saint Cyprien. Plus tard, au milieu de leurs querelles avec les catholiques, les donatistes s'obstinèrent d'autant plus à conserver scrupuleusement les traditions locales, qu'ils voyaient leurs adversaires y renoncer en partie. Ils refusèrent d'accepter les versions nouvelles, et gardèrent leurs vieux textes « africains ». Ce contraste entre les deux Eglises rivales est nettement accusé dans le traité *Contre Fulgence le donatiste*, qu'on attribue à saint Augustin[1]. Cet ouvrage a la forme d'un dialogue entre un catholique et un donatiste : or, les citations du catholique se rapportent presque toujours à la Vulgate, tandis que son interlocuteur se réfère aux vieilles versions. Même contraste dans le procès-verbal des conférences de 411[2]. Saint Augustin et les catholiques y emploient de préférence les textes « italiens » ou parfois la Vulgate, tandis que les donatistes s'en tiennent aux textes « africains ». Par exemple, pour ce passage d'Isaïe, l'évêque donatiste Habetdeus reproduit, presque mot pour mot, une citation de Tyconius :

76, 4 : « Calicem *salutis* accipiam, et nomen Domini invocabo. » — Sur une inscription trouvée à Henchir-el-Guis, près Theveste, on lit la formule suivante : « Adferte Dom(ino) mundum sacrificium; adferte D(o)m(ino) patriae gentium » (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 10656). C'est encore une paraphrase d'un passage de la Bible : « Adferte Domino patriae gentium; ... tollite hostias » (*Psalm.* xcv, 7-8). Enfin, une autre inscription qui décorait sans doute la façade d'une église à Henchir-Guesseria, près du Chott Timsitt : « Hec porta Domini Justi intrabunt », est la reproduction littérale d'un verset biblique (*Psalm.* xcvii, 20. — Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, 10863).

1) *Contra Fulgentium donatistam*, dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. XLIII, p. 763 et suiv. — Cf. Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 91).

2) *Gesta collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas* (Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 51-246). — Cf. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 1743, t. I, *Praefat.*, § 157.

	HABETDEUS	TYCONIUS	VULGATE
	—	—	—
ISAÏE, XIV, 20-21.	« *Quomodo vestimentum conspersum in sanguine non erit mundum, ita nec tu eris mundus, quia* terram *meam perdidisti et plebem meam* occidisti Non *manebis* in aeternum *tempus* semen *nequam. Para* filios *tuos interfici peccatis patris sui, ut* non *exsurgant.* » (*Gesta collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas, Cognit.* III, 258 — cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 239).	« *Quomodo vestimentum sanguine consparsum non erit mundum, ita nec tu eris mundus, quia* terram *meam perdidisti et plebem meam* occidisti. Non *eris* in aeternum *tempus* semen *nequam. Para* filios *tuos interfici peccatis patris tui, ut* non *resurgant* » (*De septem regulis*, reg. VII).	« Non habebis consortium, neque cum eis in sepultura; tu enim terram tuam disperdidisti, tu populum tuum occidisti. Non vocabitur in aeternum semen pessimorum. Praeparate filios ejus occisioni in iniquitate patrum suorum; non consurgent. »

Comme Tyconius lui-même s'était servi des anciennes versions du IIIe siècle[1], on n'est pas surpris de relever beaucoup d'analogies entre les citations donatistes de 411 et les citations mêmes de saint Cyprien. Pour certaines parties de la Bible, comme le livre d'Isaïe, l'origine de ces textes africains semble remonter plus haut encore, jusqu'à Tertullien :

	HABETDEUS	SAINT CYPRIEN	TERTULLIEN	VULGATE
	—	—	—	—
ISAÏE, I, 11-15.	« Quo mihi *multitudine sacrificiorum vestrorum*? dicit Dominus. Plenus sum. *Holocaustomata* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo*; *nec sic veniatis in conspectu meo.* Quis *enim exquisivit ista* de manibus vestris? *Calcare aulam meam non adicitis; si attuleritis similaginem, vanum* : incensum abominatio est mihi. *Neomenias vestras* et *sabbata* et *diem magnum* non *sustineo. Jejunium* et *ferias et dies festos vestros odit* anima mea. *Facti enim estis* mihi *in abundantia multa. Jam non par-*	« Quo mihi multitudinem *sacrificiorum vestrorum*? dicit Dominus. Plenus sum. *Holocaustomata* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo*... Quis *enim exquisivit ista* de manibus vestris? » (*Testimon.*, I, 16). ——— « *Jam non*	« Quo mihi, *inquit*, multitudinem *sacrificiorum vestrorum*? Plenus sum *holocaustomatum* arietum, et adipem *agnorum*, et sanguinem *taurorum* et hircorum *nolo*... Quis *enim requisivit ista* de manibus vestris? » (*De oratione*, 28). ——— « *Si attuleritis, inquit, mihi similam, vanum supplicamentum, execramentum* mihi est » (*Advers. Judaeos*, 5). ——— « *Neomenias vestras* et *sabbata* et *diem magnum* non *sustineo. Ferias* et *jejunium et dies festos vestros odit* anima mea » (*Advers. Marcion.*, I, 20). ——— « Et *si* ex-	« Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum? dicit Dominus. Plenus sum. Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et agnorum et hircorum nolui. Cum veniretis ante conspectum meum, quis quaesivit haec de manibus vestris, ut ambularetis in atriis meis? Ne offeratis ultra sacrificium frustra : incensum abominatio est mihi. Neomeniam et sabbatum et festivitates alias non feram. Iniqui sunt caetus vestri. Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea. Facta sunt mihi

1) Burkitt, *The Rules of Tyconius*, 1894, p. LIII et suiv.

	HABETDEUS	SAINT CYPRIEN	TERTULLIEN	VULGATE
	—	—	—	—
ISAÏE, I, 11-15.	*cam peccatis vestris.* Cum extenderitis manus, avertam oculos meos a vobis; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos*; manus enim vestrae sanguine plenae sunt » (*Gesta Collationis Carthagine habitae inter Catholicos et Donatistas*, *Cognit.* III, 258. — Cf. Mansi, *Concil.*, t. IV, p. 238).	*relaxabo peccata vestra.* Cum extenderitis manus, avertam *faciem* a vobis; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos*; manus enim vestrae sanguine plenae sunt » (*Testimon.*, I, 24).	tenderitis manus, avertam *faciem meam* a vobis; et *si* multiplicaveritis *preces*, non exaudiam *vos*; manus enim vestrae sanguine plenae sunt » (*Advers. Judaeos*, 3).	molesta, laboravi sustinens. Et cum extenderitis manus vestras, avertam oculos meos a vobis; et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam; manus enim vestrae sanguine plenae sunt. »
ISAÏE, XXXV, 3-6	« *Confortamini*, manus *dissolutae*, et genua debilia, *confortamini. Qui estis pusillanimes*, nolite timere. *Dominus noster judicium retribuet, et* ipse veniet, et *salvos faciet nos.* Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum *audient*, *plana* erit lingua mutorum, et claudus saliet sicut cervus : *quoniam rupta est* in deserto *aqua* et *fons* in *terra sitienti.* » (*ibid.*, *Cognit.* III, 258. — Mansi, t. IV, p. 236).	« *Confortamini*, manus *resolutae*, et genua debilia, *exhortamini. Qui estis pusillo animo*, nolite timere. Deus *noster judicium retribuet*, ipse veniet, et *salvos faciet nos.* Tunc aperientur oculi caecorum, et aures, surdorum *audient.* Tunc saliet clodus sicut cervus, et *plana* erit lingua mutorum : quia *rupta est* in deserto *aqua* et *rivus* in *terra sitienti* » (*Testimon.*, II, 7).	« *Invalescite*, manus *dimissae*, et genua *resoluta* » (*Advers. Marcion.*, IV, 24). ——— « Ecce Deus *noster judicium retribuet*, ipse veniet, et *salvos faciet nos. Tunc infirmi curabuntur*, et oculi caecorum *videbunt*, et aures surdorum *audient*, et mutorum *linguae solventur*, et claudus saliet *velut* cervus, et cetera » (*Advers. Judaeos*, 9). ——— « Tunc *patefient* oculi caecorum, et aures *exaudient* surdorum. Tunc saliet claudus *ut* cervus, et *clara* erit lingua mutorum » (*Advers. Marcion.*, IV, 24).	« Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate. Dicite pusillanimis : Confortamini, et nolite timere. Ecce Deus vester ultionem adducet retributionis, Deus ipse veniet, et salvabit vos. Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum, quia scissae sunt in deserto aquae, et torrentes in solitudine. »

Il faut donc mettre à part les donatistes, qui restaient obstinément fidèles aux vieux textes. Mais les communautés catholiques, à en juger par les citations de leurs polémistes et par les documents d'Eglise, avaient promptement adopté la méthode éclectique inaugurée par saint Augustin. Cet éclectisme eut pour effet de modifier profondément la physionomie des recueils de livres sacrés, d'y introduire de surprenants contrastes, quelquefois une grande confusion. Désormais prédominent les textes « italiens », importés dans le pays vers la fin du IVe siècle. En même temps

se répand l'usage des versions de saint Jérôme, dont on adopte souvent des leçons, même des versets entiers, surtout pour le Nouveau Testament. Cette infiltration de la Vulgate dans les versions italiques est visible déjà dans les *Actes* des Conciles du commencement du ve siècle, et dans le *Codex canonum*, ou recueil général des canons de l'Eglise africaine, composé en 419 [1]. A ces textes de plus en plus mêlés se rapportent la plupart des citations qu'on relève dans les ouvrages des derniers auteurs latins du pays, évêques, chroniqueurs ou polémistes : chez Vigilius de Thapsus ou Eugenius de Carthage, surtout chez Victor de Vita, saint Fulgence de Ruspé, Junilius ou Primasius d'Hadrumète. Outre les emprunts accidentels aux traductions de saint Jérôme, nous connaissons des exemples d'emprunts systématiques. Dans le premier *Speculum* ou recueil d'extraits bibliques, qu'on attribuait à saint Augustin et qui s'est conservé à la suite de ses œuvres, un copiste ancien, de parti-pris, a remplacé presque tous les textes « italiens » par le texte de la Vulgate [2]. Pour leurs citations de *Job*, tous les auteurs africains du ve et du vi^e siècle ont suivi, comme saint Augustin, la traduction faite par Jérôme sur les *Hexaples* d'Origène [3]. Enfin, dans son commentaire des *Épîtres* de saint Paul, Primasius a pris la Vulgate pour base de son exégèse [4]. Voilà trois faits caractéristiques, qui suffiraient à attester le progrès continu des versions de saint Jérôme.

La lutte n'était pas circonscrite entre les textes « italiens » et la Vulgate. Forts de leur autorité plusieurs fois séculaire, protégés par le grand nom de saint Cyprien et par le respect dû aux antiques manuscrits, les textes « africains » n'avaient pu être entièrement dépossédés. On les consultait encore ; on en retenait des leçons, des versets. En voici deux exemples, chez Victor de Vita :

1) *Codex canonum ecclesiae africanae* (Mansi, *Concil.*, t. III, p. 699 sqq.).

2) *Liber qui appellatur Speculum*, éd. Weihrich, 1887 (*Corpus scriptor. eccles. lat*, vol. XII, pars I, p. 1-285). Sur la physionomie et l'histoire de ces textes bibliques, cf. la préface de Weihrich, p. xv et suiv.

3) Burkitt, *The Old Latin and the Itala*, p. 34.

4) Primasius, *Commentar. in Epistolas B. Pauli* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 415).

	VICTOR DE VITA	ANCIENS TEXTES AFRICAINS	VULGATE
Genes., I, 1-2.	« In principio *fecit* Deus caelum et terram. Terra autem erat *invisibilis* et *incomposita*, et tenebrae erant super *abyssum*; et Spiritus Dei *superferebatur* super aquas » (*Persec. Vandal.*, II, 10).	« In principio *fecit* Deus caelum et terram. Terra autem erat *invisibilis* et *incomposita*, et tenebrae erant super *abyssum*; et Spiritus Dei *superferebatur* super aquas » (*De Pascha comput.*, 3).	« In principio creavit Deus caelum et terram. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi; et Spiritus Dei ferebatur super aquas. »
SAINT MATTHIEU, XXVI, 39.	« Pater, si *fieri potest*, transeat a me calix iste » (*Persec. Vandal.*, II, 4).	« Pater, si *fieri potest*, transeat a me calix iste » (Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 19).	« Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. »

Dès le siècle dernier, Dom Sabatier était frappé de cette persistance des versions africaines chez les auteurs de l'Afrique vandale ou byzantine; et il recueillait dans leurs ouvrages, surtout dans ceux de saint Fulgence, de Primasius et de Junilius, bien des fragments du vieux latin biblique[1]. En fait, quelques-uns de ces anciens textes « africains » étaient restés très vivants au v[e] et au vi[e] siècle. On n'en conservait pas seulement alors des leçons isolées, ou de simples extraits, sauvés de l'oubli par les *Testimonia* de saint Cyprien : on en lisait encore des livres entiers, demeurés intacts avec leur physionomie d'autrefois. A la fin du v[e] siecle, l'auteur du traité *Sur les promesses de Dieu* citait les *Actes des Apôtres* d'après l'ancien texte[2]. Et Primasius, évêque d'Hadrumete au temps de Justinien, écrivant son Commentaire de l'*Apocalypse*, y reproduisait mot pour mot la version connue de saint Cyprien, en la comparant à une autre version de Tyconius[3] : il contrôlait un texte africain à l'aide d'un autre texte africain. Ainsi, au bout de cent cinquante ans, dans l'Église d'une grande ville comme Hadrumète ou dans la bibliothèque de son évêque, ni les manuscrits italiques, ni la Vulgate n'avaient encore pu supplanter, pour l'*Apocalypse*, les vieux manuscrits indigènes.

Cette action toujours présente de certaines versions qui dataient du III[e] ou du IV[e] siecle nous explique l'existence et la formation d'une autre famille de textes bibliques, qui appartient en propre à l'Afrique des Vandales et des Byzantins : les textes

1) Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae*, 1743, t. I, *Praefat.*, § 161.

2) *De promissis et praedictionibus Dei* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LI).

3) Primasius, *Commentariorum super Apocalypsim B. Joannis libri V* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LXVIII, p. 794 et suiv.). — Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. XIII et suiv.; 79 et suiv.

appelés aujourd'hui « africains de basse époque »[1]. On en surprend déjà l'origine chez saint Augustin : mais ils ne se sont multipliés et précisés qu'après lui, à mesure que le mélange devenait plus fréquent et plus intime. Ce sont, au fond, des textes « italiens », mais si bien transformés par une série d'interpolations et de leçons « africaines », qu'ils ont fini par constituer une famille distincte. Ils procèdent du même principe que les textes « mêlés », dont nous parlions plus haut. Seulement, il y a ici substitution d'un élément à l'autre : au groupe « italo-vulgate », qui compte des représentants dans tous les pays latins, s'oppose un groupe plus restreint, spécial à une région, un groupe « italo-africain ». Ces curieux textes, où les anciennes versions locales se survivent jusque dans des versions italiques, se rencontrent presque à chaque page du second *Speculum* faussement attribué à saint Augustin[2]. Le type le mieux caractérisé de cette famille se rapporte aux *Épîtres catholiques*. Le texte néo-africain de ces *Épîtres* nous est connu en grande partie, d'abord par les citations des auteurs du temps, surtout de saint Fulgence, ensuite par trois manuscrits dont les fragments coïncident et se complètent : le Palimpseste de Fleury[3], un manuscrit de Freisingen[4], et un Palimpseste de Bobbio[5]. A l'aide de tous ces documents, on peut reconstituer presque en entier, au moins pour les quatre premières *Épîtres*, la version usitée dans les provinces de Byzacène et de Proconsulaire aux v[e] et vi[e] siècles. C'est un fort intéressant spécimen de ces textes mêlés, particuliers à l'Afrique de ce temps.

Il est à remarquer que le Palimpseste de Fleury, outre ce texte néo-africain des *Épîtres catholiques*, renferme le vieux texte « africain » des *Actes des apôtres* et de l'*Apocalypse*[6]. Ces trois ouvrages paraissent avoir été transcrits en même temps, et par le même copiste. On en a conclu que ces trois livres du Nouveau Testament étaient employés à la même époque dans les mêmes Églises[7]. La supposition est d'autant plus vraisem-

1) S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 16 et suiv.

2) *Liber de divinis Scripturis sive Speculum quod fertur S. Augustini*, éd. Weihrich, 1887 (*Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. XII, pars. 1, p. 287-700). Cf. Weihrich, *Die Bibelexcerpte De divinis Scripturis und die Itala des Augustinus*, 1894 ; S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 17 ; *Histoire de la Vulgate*, p. 6 ; Burkitt, *The Rules of Tyconius*, p. LXI et suiv.

3) S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 40-45.

4) Ziegler, *Italafragmente* (Marburg, 1876) ; *Bruchstücke einer vorhieron. Uebersetzung der Petrusbriefe*, dans les *Sitzungsber. der Münch. Akad.*, 1876, I, p. 607.

5) Fragments publiés par Tischendorf (Leipzig, 1847), et par Belsheim (Christiania, 1887).

6) S. Berger, *Le Palimpseste de Fleury*, p. 21-39.

7) *Ibid.*, p. 17-18.

blable que justement l'ancienne version des *Actes* est citée à la fin du v[e] siècle dans le traité *Sur les promesses de Dieu*, et que l'ancienne version de l'*Apocalypse* est reproduite tout au long, vers le milieu du vi[e] siècle, par Primasius d'Hadrumète[1]. Nous avons donc là un très curieux exemple de l'éclectisme à la mode dans les Églises vandales et byzantines. Et l'on constate les mêmes accommodements dans l'œuvre de Primasius[2]. Cet évêque suit toujours la Vulgate dans son Commentaire des *Épîtres* de saint Paul. Mais il ne l'accepte pas pour d'autres livres. Dans son Commentaire de l'*Apocalypse*, il transcrit presque entièrement le vieux texte de saint Cyprien, cite de plus un autre texte africain connu par Tyconius, paraphrase souvent les observations de l'écrivain donatiste; et, par une négligence ou une fantaisie surprenante, il copie à l'occasion la *Cité de Dieu*. Non seulement il reproduit ici mot pour mot, en deux chapitres de son ouvrage[3], toutes les remarques de saint Augustin[4]; mais encore, à cet endroit, il emprunte à son modèle jusqu'au texte « italien » de l'*Apocalypse*[5]. Rien ne peint mieux l'éclectisme des auteurs de cette période, leur liberté dans le choix ou leur indifférence dans l'emploi des traductions bibliques.

Ainsi, depuis saint Augustin jusqu'à la veille de l'invasion arabe, il a circulé en Afrique des versions de presque toutes les familles connues : Vulgate et autres revisions de saint Jérôme, textes « italiens », textes « africains » purs, et textes « mêlés », soit « italo-vulgate », soit « italo-africains. » L'impression d'ensemble est une extraordinaire confusion, produite par la juxtaposition ou le mélange de textes très différents de physionomie et d'origine.

Quoique plus frappant ici et plus complexe, ce phénomène n'est pas spécial à l'Afrique. En Espagne, dans la Gaule du vi[e] siècle, et jusque dans l'empire de Charlemagne, d'anciens textes « européens » ou « italiens » ont contrarié les progrès de la Vulgate; de la fusion sont sortis beaucoup de textes « mêlés »[6]. A Rome même, c'est seulement du pontificat de saint Grégoire

1) *De promissis et praedictionibus Dei*; Primasius, *Commentariorum super Apocalypsim B. Joannis libri V* (dans la *Patrol. lat.* de Migne, t. LI et LXVIII).

2) Ses œuvres sont réunies dans le tome LXVIII de la *Patrologie latine*.

3) Dans le commentaire des chapitres xx-xxi, 1-4, de l'*Apocalypse*.

4) Saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, 7-17.

5) Cf. Haussleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, 1891, p. 162-165.

6) S. Berger, *Histoire de la Vulgate* p. 2 et suiv.; 61 et suiv.; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, p. 175 et suiv

le Grand, c'est-à-dire des premières années du VIIe siècle, que date le triomphe des versions de saint Jérôme. Encore n'est-ce qu'un demi-triomphe : car la préférence qu'on accorde à ces versions n'entraîne pas l'exclusion des autres. Grégoire le Grand lui-même écrit dans la lettre préface de son Commentaire sur *Job* : « Pour mes citations, je suis tantôt la version nouvelle, tantôt l'ancienne [1]. » La Vulgate ne s'est imposée réellement à toutes les Églises latines qu'au IXe siècle ; et, pendant tout le moyen âge, beaucoup de vieilles leçons ont continué à se glisser sur les marges, entre les lignes, jusque dans le texte des Bibles [2].

L'Afrique vandale et byzantine n'en a pas moins, dans ce domaine, une physionomie à part. Les éléments du mélange y ont été plus nombreux qu'ailleurs ; et l'un de ces éléments est tout à fait propre au pays. On y conservait la tradition des textes « africains » du IIIe ou du IVe siècle, et ces vieux textes entraient, pour une large part, dans la composition des textes « mêlés ». En cela, comme en bien d'autres choses, les Églises locales se conformaient à l'exemple donné par saint Augustin : entre la Bible de Fulgence ou de Primasius, et celle d'Augustin, il y a une différence de proportions dans le mélange, non de nature. Mais les contrastes se sont de plus en plus accusés. Aucun écrivain de cette période ne paraît avoir même entrevu l'utilité d'un texte latin homogène et fixe, équivalent officiel du texte grec. C'est peut-être, au moins dans une certaine mesure, la conséquence indirecte de l'histoire politique : la domination vandale, en séparant Carthage de Rome, et la domination byzantine, en réveillant dans la contrée l'étude du grec, a rendu plus difficile, puis moins utile, l'adoption d'un texte latin unique. Aussi la Bible des communautés africaines du Ve et du VIe siècle n'a-t-elle rien de commun avec notre conception d'une Bible immobile aux leçons arrêtées, d'une Bible commune à tous, soustraite aux fantaisies individuelles par la décision d'une autorité supérieure. Saint Cyprien, par la fixité de son texte sacré, est infiniment plus près de nous que les polémistes de l'Afrique byzantine, et même plus près de nous que saint Augustin.

1) « Novam vero translationem dissero ; sed cum probationis causa exigit, *nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo* » (Saint Grégoire le Grand, *Praefat. ad Moral. in Job*, *Epist. missor.*, 5. — *Patrol. lat.* de Migne, t. LXXV, p. 615).

2) Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. XVII ; p. 185 et suiv. ; 243 et suiv.

V

Conclusion. — Les textes « africains » proprement dits. — Reconstitution du groupe. — Origine et caractère de ces versions. — Ce qui s'en est conservé dans la Vulgate. — Influence sur la littérature chrétienne d'Afrique.

Il nous a paru nécessaire de pousser jusqu'au bout l'histoire de la Bible africaine. C'était le seul moyen d'en éclairer les origines. La question étant fort complexe et n'ayant pas été encore étudiée d'ensemble, il fallait commencer par retrouver et classer les pièces du procès, conservées en partie dans quelques manuscrits, mais surtout éparses, comme on l'a vu, dans la littérature locale depuis le IIe jusqu'au VIe siècle. Il est possible maintenant de reconstituer le groupe des textes « africains », d'en rapprocher les éléments, d'en circonscrire le domaine, d'en préciser la physionomie, d'en marquer le rôle et l'influence.

Nous devons d'abord écarter une bonne partie des versions employées en Afrique depuis la fin du IVe siècle. Textes « italiens », premières traductions de saint Jérôme, Vulgate, ce sont autant d'éléments étrangers, qui intéressent l'histoire ultérieure de la Bible locale, mais non l'étude des versions primitives, originales, de la contrée. Pour une raison analogue, nous devons laisser de côté même les textes africains « de basse époque », puisque ce sont des textes mêlés, dont toute la nouveauté consiste dans ce mélange d'éléments anciens. De la littérature du Ve et du VIe siècle, nous devons retenir seulement les fragments de versions « africaines », insérés dans leurs ouvrages par les auteurs du temps, surtout par les donatistes et par Primasius.

Il y a, en effet, deux périodes très distinctes dans l'histoire des traductions bibliques usitées en Afrique. De la fin du IIe siècle jusqu'à la fin du IVe, nous assistons à l'évolution naturelle des versions locales. La seconde période, qu'annonce et que domine l'éclectisme de saint Augustin, est celle des influences étrangères. C'est la première période seule qui doit nous occuper ici. C'est alors que la Bible africaine s'esquisse chez Tertullien, se précise, se complète et se concentre dans l'œuvre de saint Cyprien, puis se maintient ou se développe, mais dans le même sens, chez saint Optat, chez les donatistes et Tyconius. Elle se survivra sans doute chez saint Augustin et ses successeurs; mais on peut dire qu'à la fin du IVe siècle son évolution est terminée.

Elle ne nous est connue que partiellement. Mais il en subsiste des fragments innombrables, quelquefois très longs et très im-

portants. Un livre entier, l'*Apocalypse*, conservée à la fois par le Palimpseste de Fleury et par Primasius. D'autres livres presque entiers, les *Actes des Apôtres* et les quatre *Evangiles*, connus soit par le même Palimpseste de Fleury, soit par le *Codex Bobiensis* ou autres manuscrits, soit par les auteurs. A cela il faut ajouter, comme nous le verrons, certains ouvrages deutero-canoniques et la plus grande partie des *Psaumes*, dont le texte « africain » s'est transmis à la Vulgate. Pour tout le reste de la Bible, nous possédons des milliers de fragments, dont beaucoup ont été reproduits plusieurs fois dans la littérature locale. En somme, un très riche ensemble de documents, d'après lesquels on peut se faire une idée des vieux textes « africains ».

Mais, d'abord, que faut-il entendre par là? En termes de critique, un texte « africain », c'est surtout un texte conforme à la version de saint Cyprien, ou très voisin de cette version, en tout cas, de la même famille. Ainsi, l'usage courant ne préjuge rien quant à l'origine. Et cette origine reste enveloppée de mystère. On ne saurait affirmer que les traductions primitives aient été faites en Afrique, et moins encore qu'elles y aient été introduites du dehors.

Nous avons vu qu'on trouvait chez les auteurs du pays quelques souvenirs d'une première évangélisation venue d'Orient. Cette première prédication n'avait pu se faire qu'en grec, dans les villes de la côte, où d'ailleurs l'usage de cette langue était assez répandu. Jusque-là, il ne peut être question que de la Bible grecque. Mais l'évangélisation systématique de la contrée est certainement l'œuvre de Rome. Il serait donc tout naturel de supposer que les missionnaires romains eussent apporté avec eux une traduction latine, au moins des principaux livres; et l'on pourrait leur attribuer, par exemple, ce texte des *Evangiles* et des *Epîtres* de saint Paul que mentionnent dès 180 les *Actes* des Scillitains. Cette hypothèse serait tout à fait vraisemblable, si nous ne savions d'autre part que l'Eglise romaine elle-même est restée toute grecque jusque dans la première moitié du IIIe siècle. Comment ces apôtres, qui ne parlaient pas latin chez eux, auraient-ils porté ailleurs, à cette date, des textes latins?

C'est pourquoi, sans pouvoir l'affirmer, on croirait plutôt que ces versions « africaines » ont été simplement exécutées en Afrique. Ainsi s'expliquerait leur popularité dans le pays, l'usage exclusif qu'on en a fait jusqu'au temps de saint Augustin, le fidèle souvenir qu'on leur a gardé, pour certains livres, jusqu'au VIe siècle. Ce qui paraît surtout justifier cette hypothèse, c'est l'étude de la Bible de Tertullien. On a vu que cet écrivain ne

s'accorde pas avec lui-même dans ses citations d'un même passage. Il a eu certainement entre les mains, pour quelques livres, des traductions latines ; et, pour ces traductions, il semble avoir consulté des manuscrits divers au cours de sa longue carrière. Son texte biblique tantôt s'écarte, tantôt se rapproche étrangement de celui de saint Cyprien. Ne dirait-on pas que dans l'œuvre de Tertullien on surprend, tout près de la source, les origines de la Bible africaine? A ce moment, des essais de traduction se font en divers sens; le travail est incohérent, les résultats inégaux et contradictoires. Mais la génération suivante mettra les choses au point. Elle saura choisir, compléter, corriger : de toutes les ébauches du temps de Septime Sévère, elle tirera une œuvre harmonieuse, cette Bible africaine qui apparaît entièrement constituée au milieu du IIIe siècle. Les incohérences de Tertullien et les libertés qu'il prend avec les livres saints, l'analogie assez fréquente de ses citations avec celles de ses compatriotes de l'époque suivante, et, d'autre part, la constitution du groupe « africain », la physionomie si tranchée de ces textes en face des textes « européens », tout cela demeure inexplicable dans l'hypothèse d'une traduction importée de Rome et dès lors fixée ; au contraire, tout devient clair, si la Bible africaine est réellement née en Afrique, si elle s'ébauche chez Tertullien avant de se préciser chez saint Cyprien.

Africains ou non d'origine, ces textes l'ont toujours été, ou le sont devenus très vite, par adoption. Dès le moment où nous en constatons l'existence, ils sont déjà si bien naturalisés que dans les traités de Tertullien, à moins d'être averti, il est souvent très difficile de distinguer les citations des livres saints : beaucoup de versets bibliques, enchâssés dans les phrases de l'auteur, ont échappé ainsi même à la critique des éditeurs modernes. C'est dire que ces citations ne détonnent pas dans le style des écrivains du pays; et l'on pourrait tirer de cette simple observation un argument assez fort en faveur de l'origine africaine. Toujours est-il que ces textes, depuis le règne de Sévère, appartiennent en propre à la contrée. Ils y ont été seuls en usage jusqu'à la fin du IVe siècle; et on ne les rencontre en Europe que chez des auteurs originaires de la région, comme Lactance ou Victorin. En ce sens, tout au moins, ils sont nettement africains.

D'ailleurs, ils n'ont jamais eu un caractère officiel. Ils ont été acceptés d'abord par toutes les Églises locales, parce qu'on n'en connaissait pas d'autres ; et ils ne s'y sont maintenus que par la force de l'habitude. Pendant deux siècles, ils y ont régné seuls en fait, non en vertu d'une entente ou d'une décision quelconque.

Le texte officiel, pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament, restait le texte grec. Aussi ne s'est-on point préoccupé de fondre ou de mettre d'accord les diverses traductions latines, d'en arrêter, une fois pour toutes, les leçons. La Bible de saint Cyprien n'est qu'une exception apparente. L'auteur emploie un texte unique, qu'il avait choisi parmi d'autres, ou qu'il avait scrupuleusement fixé pour son compte; mais ce texte n'était pas celui de la plupart des évêques africains dans l'assemblée tenue à Carthage en 256, et rien n'autorise même à supposer qu'il ait été alors adopté par tous les fidèles de l'Église de Carthage. Si cette version a été souvent consultée et partiellement reproduite aux siècles suivants, c'est surtout parce que les *Testimonia* étaient d'un usage commode et étaient lus de tous. Chez les contemporains et chez les successeurs de saint Cyprien, on surprend des traces de traductions parallèles, également africaines et assez voisines, mais pourtant indépendantes. Il n'y a donc pas une version « africaine » de la Bible, mais une famille de versions « africaines » : celle de saint Cyprien n'est que la plus importante, la plus célèbre, et la mieux conservée, des versions de cette famille.

Dans l'état actuel des études sur le latin d'Église, il est impossible de démêler avec certitude tous les éléments dont se composent les textes « africains[1]. » Ils se définissent surtout en s'opposant aux textes d'autres familles, « européens » ou « italiens ». Sans doute, on y reconnaît l'emploi de termes qui semblent particuliers à ce groupe. Tel est l'exemple cité déjà par Tertullien[2] : *Sermo* dans le sens de Verbe, le *Logos* des Grecs, le *Verbum* de la Vulgate. On a relevé beaucoup de faits analogues, et l'on pourrait en signaler bien d'autres : acceptions nouvelles, mots ou formes étranges. Nous ne nous y arrêtons pas, parce qu'il serait hasardeux d'en tirer une conclusion. Telle expression, tel tour de phrase, qui sont familiers et paraissent propres à ces textes,

1) Sur la langue de ces vieux textes bibliques, on trouvera beaucoup d'intéressantes observations de détail dans les ouvrages ou mémoires suivants : Rönsch, *Itala und Vulgata* (2e édition, Marburg, 1875) ; *Die alttestamentliche Itala in den Schriften des Cyprian*, 1875 ; *Die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen nach ihrem Werte für die lateinische Sprachwissenschaft*, dans les *Collectanea philologa* (Bremen, 1891) ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache* (Erlangen, 1882) ; Wordsworth, Sanday and White, *Old-Latin biblical Texts* (Oxford, 1883-1888. — Cf. surtout, t. II, p. XCIX et suiv.); Hauschild, *Einige sichere Kennzeichen des afrikanischen Latein* (Frankfurt, 1889); Kübler, *Die lateinische Sprache auf afrikanischen Inschriften*, 1893; Ehrlich, *Beiträge zur Latinität der Itala* (Rochlitz, 1895) ; Burkitt, *The Old Latin and the Itala* (Cambridge, 1896), p. 11 et suiv. ; 41 et suiv.

2) Tertullien, *Advers. Prax.*, 5. — Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2309 = *suplem.*, 17759 : « Domini Dei, qui est *sermoni.* »

n'ont-ils pas été usités parfois en d'autres régions? C'est ce qu'on ne saurait encore affirmer aujourd'hui : la question ne pourra être tranchée, ni même étudiée sérieusement, tant que ne seront pas terminées la publication méthodique, l'analyse critique et la comparaison de toutes les anciennes versions bibliques. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le vocabulaire des textes « africains », les procédés de dérivation et de composition, la syntaxe, rappellent tout à fait la langue des vieux auteurs africains, surtout de Tertullien [1].

On rencontre dans ces versions quelques hébraïsmes et beaucoup d'hellénismes [2]. En général, les traducteurs ont suivi et rendu les textes grecs avec une minutieuse et servile exactitude, s'appliquant si bien à calquer leurs mots sur ceux de l'original, que souvent ils déforment le latin, faussent le mécanisme de la phrase, y jettent des termes bizarres, ou détournent le sens des termes usuels. Ils visent à la fidélité du rendu, et sacrifient tout à ce scrupule. Presque toujours, en revanche, ils sont plus courts, plus énergiques que la Vulgate, et serrent le grec de plus près [3].

Une chose, surtout, est ici évidente : c'est l'action prépondérante du latin vulgaire, avec son dédain du jeu compliqué des flexions, avec ses déformations analogiques, avec ses libertés, ses surprises pittoresques, et ses tendances analytiques [4]. Les auteurs chrétiens, d'anciens rhéteurs pour la plupart, ont été frappés de cette physionomie populaire, un peu barbare, de leur Bible latine. Saint Augustin avoue qu'il en fut longtemps choqué; et ses dégoûts de lettré contribuèrent à retarder sa conversion [5]. Plus tard, il essaya de justifier la langue des traductions en usage. Il invoquait la nécessité d'être exact : « Le plus souvent, dit-il, le parler vulgaire est plus utile, pour exprimer les choses, que la correction du langage des lettrés [6]. » Il en donnait entre autres exemples, dans un verset des *Psaumes* [7], l'emploi anormal du pluriel *sanguines* : « Ce terme emprunté à l'usage vulgaire

1) Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 5 et suiv.; 471 et suiv.

2) *Ibid.*, p. 238-257; 434-454; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 92-120.

3) Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 4 et suiv.; Ehrlich, *Quae sit Italae quae dicitur verborum tenacitas*, 1899.

4) Rönsch, *o. l.*, p. 8 et suiv.; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 120-140.

5) Saint Augustin, *Confess.*, III, 5; VI, 5.

6) Id., *De doctrin. Christ.*, III, 3 : « Plerumque *loquendi consuetudo vulgaris* utilior est significandis rebus, quam integritas litterata. »

7) *Psalm.*, XV, 4. — La leçon défendue ici par saint Augustin s'est conservée dans la Vulgate : « Non congregabo conventicula eorum de *sanguinibus*. »

sert ici à éviter l'ambiguïté et l'obscurité; ce n'est pas ainsi que parlent les doctes, mais c'est ainsi que parlent d'ordinaire les ignorants... Nos traducteurs ont compris qu'il importait à cet endroit d'employer au pluriel ce mot qui, dans le bon latin, s'emploie seulement au singulier. Pourquoi un docteur de la religion, s'adressant à des ignorants, rougirait-il de dire *ossum* au lieu de *os* [1] ? » Un siècle plus tôt, Arnobe de Sicca, un rhéteur transformé soudain en apologiste sans devenir grand clerc en théologie, Arnobe avait été blessé au vif par les railleries des délicats contre la grossièreté du style biblique. Il avouait que les textes sacrés étaient rédigés « en termes populaires et de tous les jours » [2], dans une langue « triviale et sordide » [3], une langue « semée de barbarismes et de solécismes, souillée de vices et difforme » [4]. Et il se fâchait d'autant plus contre les railleurs, qu'il était au fond de leur avis. Arnobe, vivant en Afrique au temps de Dioclétien, n'a connu que les versions « africaines ». Et, en effet, c'est dans ces versions-là surtout qu'est visible l'empreinte du parler populaire.

Par là, les textes bibliques du groupe « africain » sont de précieux documents pour l'étude du latin d'Église au IIIe siècle de notre ère. De plus, ils intéressent directement l'histoire de la Vulgate et la littérature chrétienne de la contrée.

On sait que la Vulgate de l'Église catholique se compose d'éléments très divers, et assez incohérents. L'un de ces éléments est un groupe de textes africains. On l'a dit quelquefois, au moins pour certains livres [5] ; et nous avons contrôlé cette assertion par une comparaison méthodique de la Vulgate et des textes de saint Cyprien. Ne pouvant reproduire ici toutes les citations parallèles, nous devons nous contenter d'indiquer les résultats de notre enquête [6].

1) « *Vulgi* autem *more* sic dicitur (verbum) ut ambiguitas obscuritasque vitetur, non sic dicatur ut a doctis sed potius *ut ab indoctis dici solet.* Si enim non piguit dicere interpretes nostros : « Non congregabo conventicula eorum de *sanguinibus* », quoniam senserunt ad rem pertinere ut eo loco pluraliter enuntiaretur hoc nomen quod in Latina lingua tantummodo singulariter dicitur : cur pietatis doctorem pigeat, imperitis loquentem, *ossum* potius quam *os* dicere? » (Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, IV, 10).

2) Arnobe, *Advers. nation.*, I, 45 : « popularibus et cotidianis verbis. »

3) *Ibid.*, I, 58 : « Trivialis et sordidus sermo est. »

4) *Ibid.*, I, 59 : « Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae. »

5) Rönsch, *Itala und Vulgata*, p. 11 ; Renan, *Marc-Aurèle*, p. 455 et suiv. ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache*, p. 150 et suiv. ; Thielmann, *Archiv für latein. Lexikogr.*, t. VIII, 1894; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, 1895, p. 51

6) On comprend pourquoi nous avons choisi la Bible de saint Cyprien comme terme de comparaison : c'est par excellence, et même par définition, le type le plus pur des textes « africains ».

Pour les livres canoniques de l'Ancien Testament, on ne constate presque aucun rapport[1], sauf dans de rares passages où l'on peut soupçonner des interpolations ultérieures. Le fait n'a rien de surprenant, puisque la Vulgate de l'Ancien Testament est la version originale de saint Jérôme d'après l'hébreu. Il faut admettre néanmoins une importante exception : pour les *Psaumes*. Deux fois sur trois chez saint Cyprien, et presque aussi souvent chez Tertullien, les citations des *Psaumes* coïncident exactement avec notre texte actuel[2]; dans les autres versets du recueil, les divergences sont presque toujours insignifiantes[3]. Les rencontres sont si fréquentes, si régulières, et dans de si nombreux traités, qu'on ne peut croire ici à des corrections postérieures faites par des copistes. Nous savons, d'autre part, que notre Psautier, le Psautier dit « gallican », est le produit d'une simple revision des anciennes versions. Il semble qu'ici le travail de saint Jérôme ait été très superficiel, et que, sauf de très légères modifications, le Psautier actuel soit simplement une vieille traduction africaine, ébauchée déjà au temps de Tertullien, achevée au milieu du IIIe siècle, et à peine retouchée à la fin du IVe.

La question est plus complexe pour le Nouveau Testament. Entre saint Cyprien et la Vulgate, les coïncidences sont très rares pour l'*Apocalypse* et les *Épîtres catholiques*, moins rares pour les *Évangiles* et les *Actes*, assez fréquentes pour les *Épîtres* de saint Paul[4]. Sans doute, on peut supposer çà et là une intervention de copistes; mais on se saurait tout expliquer ainsi, d'autant mieux que l'on observe le même fait dans les manuscrits bibliques des versions du même groupe[5]. Il y a donc eu ici, sur la Vulgate, une influence directe ou indirecte des textes « africains ». L'hypothèse d'une action directe serait peu vraisemblable; car l'on est fondé à croire que, pour sa revision du Nouveau Testament, saint Jérôme s'est servi exclusivement de

1) On en jugera par les exemples donnés plus haut, dans nos tableaux de citations parallèles, §§ 2 et 3.

2) Le contrôle est facile à l'aide de l'*Index Scripturarum sacrarum* du Tertullien d'Oehler (t. II, p. IX-XII), et de l'*Index scriptorum* du saint Cyprien de Hartel (pars III, p. 329-330).

3) Il en est de même du Psautier de saint Optat, des donatistes, de saint Augustin, en un mot, de tous les auteurs du pays. Presque toujours, aussi, c'est le texte de la Vulgate qui apparaît dans les versets des psaumes gravés sur les pierres ou encastrés dans les mosaïques. Voyez ci-dessus notre tableau des inscriptions bibliques africaines, § 4.

4) Voyez les exemples donnés plus haut, dans les citations parallèles de saint Cyprien et de la Vulgate, §§ 2-4.

5) Cf. plus haut, § 3, les fragments du *Codex Bobiensis* et du Palimpseste de Fleury, reproduits parallèlement au texte de saint Cyprien et au texte de la Vulgate.

textes « italiens ». Mais ces textes « italiens » étaient eux-mêmes des textes revisés au cours du ɪᴠᵉ siècle ; et l'on y surprend quelquefois des analogies avec les citations de saint Cyprien. Selon toute apparence, les rédacteurs des textes « italiens », outre les versions « européennes » qui étaient la base de leur travail, ont consulté aussi des versions « africaines », principalement pour les *Epîtres* de saint Paul ; et c'est par eux que des leçons « africaines » ont pu arriver jusqu'à la Vulgate.

Enfin, il y a un groupe d'ouvrages dont le texte « africain » s'est conservé tout entier dans notre Bible : ce sont quelques ouvrages deutéro-canoniques. Pour le troisième livre d'Esdras[1], pour la *Sagesse*[2], pour *Sirach* ou l'*Ecclésiastique*[3], pour les *Macchabées*[4], les citations de saint Cyprien coïncident mot pour mot avec la Vulgate ; quand par hasard elles s'en écartent, c'est par de très légères variantes. Nous savons justement que ces divers ouvrages, alors exclus de la Bible, et, aujourd'hui encore, rejetés par les Eglises protestantes, n'ont été ni traduits ni revisés par saint Jérôme, et que les anciennes traductions sont restées en usage. Ce sont les versions africaines qui l'ont emporté, pour ces livres-là ; elles ont été définitivement admises dans la Vulgate de l'Église catholique, sans doute à cause de l'autorité de saint Cyprien.

Avec des parties du Psautier, ces livres deutéro-canoniques paraissent être les seuls textes « africains », qui figurent aujourd'hui dans notre Bible latine. Pour le reste de l'Ancien Testament, les versions de ce groupe n'ont joué aucun rôle dans la constitution de la Vulgate ; et, pour le Nouveau Testament, elles ont fourni seulement des leçons isolées, transmises probablement à saint Jérôme par les rédacteurs des textes « italiens. »

Bien plus décisive a été l'influence de la Bible africaine sur la littérature chrétienne du pays. Ces fragments des *Évangiles*, des *Actes des apôtres*, de l'*Apocalypse*, qui nous ont été conservés par le *Codex Bobiensis* ou le Palimpseste de Fleury, ces citations si nombreuses et si variées dans l'œuvre de Tertullien ou de

1) Comparer avec la Vulgate la citation de *III Esdras*, ɪᴠ, 38-40, chez saint Cyprien, *Epist.* 74,9.

2) Exemples : saint Cyprien, *Testimon.*, II, 14 (= *Sapient.*, ɪɪ, 12-17 ; 19-22) ; *Testimon.*, III, 15 (= *Sapient.*, ɪɪɪ, 4-8) ; *Testimon.*, III, 16 (= *Sapient.*, ᴠ, 1-9). — Cf. Thielmann, *Die lat. Uebersetzung des Buches der Weisheit*, 1894.

3) Saint Cyprien, *Testimon.*, II, 1 (= *Ecclesiastic.*, xxɪᴠ, 5-11 ; 25-26. Vulgate) : *Testimon.*, III, 1 (*Ecclesiastic.*, xɪᴠ, 11-12 ; xxɪx, 15), etc. — Cf. Thielmann, *Die lat. Uebersetzung des Buches Sirach*, 1894.

4) Saint Cyprien, *Testimon.*, III, 15 (= *I Macchab.*, ɪɪ, 52) ; *Testimon.*, III, 17 (= *II Macchab.*, ᴠɪɪ, 9 ; 14 ; 16-19) ; *Ad Fortunat.*, 11 (= *II Macchab.*, ᴠɪɪ, 27-29), etc.

saint Cyprien, comptent parmi les plus vieux et les plus fidèles témoins de la langue nouvelle, façonnée à son usage par le christianisme. Ces textes bibliques sont contemporains des premiers efforts tentés pour l'évangélisation systématique de la contrée, ou, tout au moins, pour l'organisation des Églises ; ils sont antérieurs à la littérature, ou sont nés avec elle. Matériellement, ils occupent une place considérable, parfois prépondérante, dans les apologies, dans les traités de polémique, de discipline ou d'exégèse ; car ils étaient la parole divine, l'instrument des conversions, l'arme toujours prête des grands combats contre les païens, les Juifs ou les hérétiques. En fait, ils n'ont cessé d'agir sur le vocabulaire, sur le style et la pensée des écrivains. Involontairement on retenait des livres saints, non seulement l'esprit, mais la *lettre* ; et, par là, les anciens rhéteurs devenus évêques s'affranchissaient de la routine classique, s'enhardissaient aux façons de parler populaires. Saint Augustin lui-même l'a très finement observé : « Telle est, dit-il, la force de la coutume, même pour apprendre. Les gens qui ont été, pour ainsi dire, nourris et élevés dans la lecture des saintes Écritures, trouvent plus naturelles, et considèrent comme plus latines, les locutions qu'ils ont apprises dans les Écritures, et qui pourtant ne se rencontrent pas chez les vrais auteurs de langue latine [1]. » Ces vieilles traductions, si étrangères au goût classique, mais si exactes, si bien calquées sur le grec et imprégnées de poésie biblique, ont contribué à orienter vers de nouveaux horizons l'imagination des écrivains, même à façonner leur style. Elles ont développé chez eux l'habitude et le goût de certains procédés, visibles déjà chez Apulée et d'autres païens du pays, mais encore plus frappants chez les chrétiens : hardies métaphores, accumulations d'images, phrases courtes et symétriques, opposées deux à deux comme dans un verset des *Psaumes*. Pour le style comme pour la langue, presque tous les chrétiens de la contrée relèvent plus ou moins de la Bible africaine.

1) Saint Augustin, *De doctrin. Christ.*, II, 14 : « Tanta est vis consuetudinis etiam ad discendum, ut qui in Scripturis sanctis quodammodo nutriti educatique sunt, magis alias locutiones mirentur easque minus latinas putent, quam illas quas in Scripturis didicerunt, neque in Latinae linguae auctoribus reperiuntur. »

LIVRE DEUXIÈME

LES PREMIERS APOLOGISTES

TERTULLIEN ET MINUCIUS FELIX

CHAPITRE I

VIE ET CARACTÈRE DE TERTULLIEN. — CHRONOLOGIE DE SES ŒUVRES

I

Sa vie. — Années de jeunesse. — Le rhéteur et le jurisconsulte. — Conversion. — Élévation au sacerdoce. — Attitude au temps des persécutions. — Adhésion au montanisme. — Dernières années.

Tertullien (Q. Septimius Florens Tertullianus) est l'une des gloires de l'Église, et le plus ancien des grands auteurs chrétiens de langue latine. Il a joué un rôle si important, qu'on ne peut enfermer son génie tout entier dans le cadre du pays et du temps où il écrivait. Cependant, par toute sa vie, et par bien des traits de son œuvre, il appartient nettement à l'Afrique romaine. C'est à Carthage qu'il parlait, luttait, dissertait ou raillait, songeant avant tout aux hommes et aux choses de Carthage. C'est là que s'était façonné son talent, et qu'il a composé tous ses livres. C'est de là, enfin, que son influence a rayonné sur tout l'Occident[1].

1) Bibliographie :

1° *Manuscrits*. — Ils sont assez nombreux, mais relativement peu anciens, et souvent incomplets. Ils appartiennent à deux familles distinctes : la première représentée par le *Codex Agobardinus* (IXe siècle. — Paris, n° 1622), le *Codex Montepessulanus* (XIe siècle) et le *Codex Seletstadtiensis* (XIe siècle) ; la seconde, par un groupe de manuscrits du XVe siècle, à Florence, Vienne, Leyde, etc. — Cf. Oehler, *Praefat.* de son édition, p. V-XII ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter*, I, p. 675-677.

2° *Éditions*. — Édit. *princeps* par Rhenanus (Bâle, 1521). Puis, diverses éditions, dont les plus importantes sont celles de Mesnart (Paris, 1545), Gelenius (Bâle, 1550), Pamelius (Anvers, 1579), Rigault (Paris, 1628-1634), Semler (Halle, 1769-1776). — Édition critique par Oehler (3 vol., Leipzig, 1853-1854). C'est celle que nous suivons, sauf pour les dix ouvrages (*De spectaculis* ; *De idololatria* ; *Ad nationes* ; *De testimonio animae* ; *Scorpiace* ; *De oratione* ; *De baptismo* ; *De pudicitia* ; *De jejunio* ; *De anima*) qui ont été réédités dans le *Corpus* de Vienne (vol. XX du *Corpus scriptor. eccles. lat.* : *Tertulliani opera*, ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa, pars I, 1890).

3° *Études d'ensemble*. — Neander, *Antignostikus. Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften* (Berlin, 1825) ; Hesselberg, *Tertullian's Lehre* (Dorpat, 1848) ; de Margerie, *De Tertulliano* (Paris, 1855) ; Grotemeyer, *Ueber*

Nous avons peu de renseignements sur sa vie. Nous ne connaissons ni la date de sa naissance ni celle de sa mort. Saint Jérôme nous dit seulement qu'il fut surtout célèbre sous les règnes de Septime Sévère et de Caracalla[1]. Cette indication s'accorde tout à fait avec le témoignage indirect de Tertullien lui-même : presque toutes les données chronologiques qu'on relève dans ses livres se rapportent au temps de ces deux empereurs. Aux environs de l'an 200, il publia coup sur coup plusieurs de ses grands ouvrages[2]. Il était alors dans toute la force et la maturité de son talent : d'où l'on peut conclure qu'il était né vers 160[3].

Il était fils d'un officier romain en garnison à Carthage : un « centurion proconsulaire », suivant l'expression de saint Jérôme[4], c'est-à-dire, apparemment, le chef d'un de ces détachements de la troisième légion qui étaient mis par le légat de Numidie à la disposition du proconsul d'Afrique[5]. C'est à Carthage même que naquit Tertullien[6]; et il y resta toute sa vie. Il dut visiter Rome dans sa jeunesse; car il décrit en témoin oculaire un somptueux cortège de Parthes défilant dans la capitale de l'Empire[7]. Mais il était vite rentré dans sa chère Afrique, qu'il ne quitta plus. Il parle volontiers de ce qu'il y observait autour de lui, non seulement de la communauté chrétienne et des persécutions locales, mais encore du pays lui-même, de ses villes, des monuments et des mœurs. Il mentionne fréquemment les grandes divinités de Carthage, Caelestis[8], Esculape[9] ou Saturne[10], la triade du Capitole construit par les colons romains[11], même

Tertullian's Leben und Schriften (Kempen, 1863-1865); Freppel, *Tertullien* (Paris, 1864 ; 2e éd., 1872); Boehringer, *Tertullianus* (Stuttgart, 1864 ; 2e éd., 1873); Hauck, *Tertullian's Leben und Schriften* (Erlangen, 1877); Fuller, art. *Tertullianus* dans le *Dictionary of christian biography* de Smith, t. IV, p. 818-864 ; Noeldechen, *Tertullian* (Gotha, 1890); Boissier, *La fin du paganisme*, t. I (Paris, 1891), p. 259-304.

1) « Sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit » (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53).

2) Voyez plus loin, même chapitre, § 3.

3) Vers 150, d'après Teuffel (5e éd., Leipzig, 1890), et Noeldechen (*Zeitschr. für wiss. Theol.*, t. XXIX, p. 207). Mais la date 160 est plus vraisemblable. C'est celle que proposait Tillemont (*Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, t. III, p. 196), celle qu'ont adoptée Ebert (*Histoire de la littérature latine chrétienne*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1883, p. 42) et Krueger (*Gesch. der altchrist. Litter.*, Freiburg, 1898, p. 159).

4) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « patre centurione proconsulari »; *Chron.* ad ann. 2224 : « centurionis proconsularis filius. »

5) Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique* (Paris, 1892), p. 261 et suiv.

6) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis » ; saint Optat, I, 9 : « Tertulliano Carthaginensi. » — Cf. Tertullien, *Apolog.*, 9 : « patriae nostrae. »

7) Tertullien, *De cult. fem.*, I, 7 : « Gemmarum quoque nobilitatem *vidimus Romae* de fastidio Parthorum et Medorum... »

8) *Apolog.*, 12; 24; *Ad nation.*, II, 8.

9) *De testim. anim.*, 2 ; *De pall.*, 1 ; 4.

10) *Apolog.*, 9 ; *Ad nation.*, II, 7; *Scorpiac.*, 7; *De pall.*, 4.

11) *De testim. anim.*, 2; *De spectac.*, 8.

les dieux maures[1]. Il conte à l'occasion ce qui le frappait dans ses promenades à travers les rues ou sur les quais de Carthage : la joie bruyante des matelots[2], l'activité des ouvriers de l'arsenal[3], l'attitude de la foule dans les théâtres ou au cirque[4], la découverte de vieux tombeaux puniques au milieu des fondations de l'Odéon[5]. Comme la plupart de ses compatriotes, il a une sorte de patriotisme local. Il est fier de son pays, de la gloire passée et de la prospérité présente. Il admire l'ancienne Carthage[6], aime à citer ses héros, surtout ses héroïnes, comme Didon ou la femme d'Hasdrubal[7]; il va jusqu'à proposer aux veuves chrétiennes l'exemple de Didon[8]. Il admire aussi l'Afrique de son temps : dans un ouvrage qu'il dédie à ses compatriotes, il célèbre la richesse de la contrée, la grandeur et la beauté de la nouvelle Carthage, qui est redevenue, officiellement et en fait, la première cité d'Afrique[9].

Il fut élevé dans sa ville natale; et, de son propre aveu, il y eut une jeunesse dissipée, orageuse, comme plus tard Augustin. « Je le sais, dit-il, je suis le même homme qui ai commis autrefois des adultères, moi qui m'efforce aujourd'hui d'être continent[10]. » Lui qui devait plus tard proscrire si durement tous les genres de spectacles, il les avait aimés avec passion. Il s'était plu même aux bouffonneries, aux combats de gladiateurs, aux jeux grossiers et sanglants. Il s'indignait contre la sauvagerie de certains mimes qu'il avait applaudis à l'amphithéâtre : « J'ai vu un jour mutiler Attis, ce dieu de Pessinonte, et brûler vif l'acteur qui jouait Hercule. J'ai ri quand, au milieu des jeux cruels de midi, Mercure touchait les corps des moribonds avec un fer rouge; j'ai vu aussi le frère de Jupiter achever avec son maillet les cadavres des gladiateurs[11]. » Il se reprochait amèrement ces barbares plaisirs de sa jeunesse, et ajoutait : « J'aime mieux ne pas tout dire, que de me souvenir[12]. » Pourtant, il y revient sans cesse, avec une complaisance involontaire. Jusque

1) *Apolog.*, 24; *Ad nation.*, II, 8.

2) *Advers. Valentin.*, 12 : « Videmus quotidie nauticorum lascivias gaudiorum. »

3) *De resurr. carn.*, 60.

4) *De spectac.*, 15-16.

5) *De resurr. carn.*, 42; *Scorpiac.*, 6.

6) *Apolog.*, 25; *Ad nation.*, II, 14; 17; *De pall.*, 1.

7) *Ad martyr.*, 4; *Apolog.*, 50; *Ad nation.*, I, 18; II, 9; *De exhort. castit.*, 13.

8) *De monogam.*, 16.

9) *De pall.*, 1 : « Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum... »

10) *De resurr. carn.*, 59.

11) *Apolog.*, 15 : « *Vidimus* aliquando castratum Attin... *Risimus* et inter ludicras meridianorum crudelitates Mercurium mortuos cauterio examinantem, *vidimus* et Jovis fratrem... » — Cf. *Ad nation.*, I, 10.

12) *De spectac.*, 19 : « Malo non implere quam meminisse. »

dans le détail de son style, on relève à tout moment des comparaisons, des termes techniques, qui trahissent l'obsession.

Mais le jeune homme portait la même fougue dans l'étude. Comme son compatriote Apulée, qui était presque son contemporain, il fut la proie d'une insatiable curiosité. Il lut tous les poètes grecs ou latins, les philosophes, les historiens, les compilateurs[1]. Il voulut emmagasiner dans sa mémoire toute la science de son temps; son œuvre atteste une érudition immense et précise. Il semble d'ailleurs avoir été lui-même, au début de sa carrière, un homme d'école. Quoique nous n'en ayons pas la preuve formelle, on suppose qu'il exerça d'abord la profession de rhéteur, comme plus tard tant d'illustres apologistes ou évêques du pays, comme Cyprien ou Arnobe, comme Victorin ou Augustin. En tout cas, il garda toute sa vie un tour d'esprit de rhéteur. Il aima toujours à évoquer le souvenir des années qu'il avait passées aux écoles de Carthage. Il nous conduit parfois dans ce petit monde d'honnêtes gens un peu pédants. Il nous apprend qu'avec des centons de Virgile, un de ses parents avait imaginé de fabriquer un *Tableau de Cébès*[2], et Hosidius Geta une tragédie de *Médée*[3]. Une autre fois, il nous conte la mésaventure d'un maître du temps. Il y avait alors, dans les écoles de Carthage, un rhéteur latin, du nom de Phosphorus, qui était connu pour sa froideur. Un jour, il s'anima, en déclamant la fin d'un discours emphatique où il avait mis en scène un héros : « Je viens à vous, criait-il, citoyens, je reviens du combat avec ma victoire, avec votre bonheur; je reviens honoré, glorieux, heureux, très grand, triomphant! » Surpris de tant d'enthousiasme, les étudiants accueillirent la péroraison par d'ironiques : « Oh! Oh[4]! »

Ce qu'il faut signaler surtout, dans cette éducation intellectuelle de Tertullien, c'est l'étude approfondie qu'il fit du droit. On s'est même demandé s'il n'avait pas exercé aussi le métier de jurisconsulte. En effet, nous trouvons dans le *Digeste* des fragments de deux ouvrages d'un juriste, du nom de Tertullien, qui vivait également vers la fin du IIe siècle[5]. D'autre part, Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, dit que l'apologiste « connais-

1) Cette vaste érudition de Tertullien est attestée, d'une façon générale, par les innombrables citations ou allusions que renferment toutes ses œuvres, et, d'une manière plus spéciale, par son propre témoignage (*Advers. Prax.*, 3; *De coron.*, 7-8; *Ad nation.*, I, 10, etc.).

2) *De praescript. haeretic.*, 39.

3) *Ibid.*, 39.

4) *Advers. Valentin.*, 8.

5) Tertulliani *Quaestionum libri VIII*, au *Digeste*, I, 3, 27; XLVIII, 2, 28; Tertulliani *Liber de castrensi peculio*, au *Digeste*, XXIX, 1, 23, et 33; XLIX, 17, 4.

sait à fond les lois des Romains »[1]. On est donc tenté, tout d'abord, d'identifier les deux personnages. Ce n'est pourtant qu'une hypothèse. On ne doit pas oublier que ce nom était assez répandu[2]. De plus, il serait surprenant que Tertullien, contrairement à ses habitudes, n'eût jamais fait la moindre allusion à cette partie de son œuvre. Enfin, les auteurs cités au *Digeste* sont ordinairement des jurisconsultes romains, tout au moins fixés à Rome, ayant conquis par une longue pratique une grande renommée en matière juridique, et investis d'un droit de consultation semi-officiel. Notre Tertullien ne remplit aucune de ces conditions : car il abandonna vite ces études spéciales, il vivait à Carthage, dans un monde très suspect au pouvoir, et il se servait de sa science pour combattre les édits des empereurs. Nous croirions plus volontiers que le juriste romain est un parent de l'apologiste. Si cette parenté pouvait être démontrée, elle éclairerait un peu toute une période de la vie de Tertullien : poussé par sa famille, il aurait commencé à Carthage ses études de droit, et il serait allé les compléter à Rome, où nous l'avons justement rencontré. — Ce qui est incontestable, et intéressant, c'est la solidité de son éducation juridique, sa prédilection pour les termes et les procédés familiers aux gens de loi[3], sa compétence exceptionnelle, surprenante même chez un rhéteur. C'est là un des traits originaux de son talent. Il a trouvé dans ces connaissances techniques une sorte de contre-poids à la fougue de son éloquence et à l'emportement de sa rhétorique. Entre ses mains, la jurisprudence est devenue une arme : elle a fait de lui un polémiste redoutable, et elle lui a permis de renouveler complètement, après les Grecs, la méthode de l'apologétique chrétienne.

Né de parents païens, Tertullien resta païen pendant la plus grande partie de sa jeunesse[4]. Et un païen passionné, militant. Il n'hésite pas à rappeler qu'il avait commencé par se moquer du christianisme. Il dit, à propos du dogme de la résurrection : « Moi aussi, j'en ai ri autrefois. Car je sors de vos rangs : on devient, on ne naît pas chrétien[5]. » Evidemment, sa conversion

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4 : τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνήρ.

2) Ce nom de *Tertullianus* figure, par exemple, sur des inscriptions de Dalmatie, de Grande-Bretagne, de Gaule (*Corpus inscript. lat.*, III, 2555; 6372; VII, 850; 899; XIII, 4395).

3) Par exemple, en beaucoup de passages de l'*Apologétique* (*Apolog.*, 1-6; 28-44). — Tertullien cite expressément beaucoup de lois romaines, d'édits ou de rescrits impériaux (*Apolog.*, 2; 4-6; *Ad nation.*, I, 15; *Ad uxor.*, I, 5; *De exhort castit.*, 12-13, etc.). Il cite même des recueils de jurisprudence : « Invenitur etiam in jure civili... » (*De anim.*, 6).

4) *Apolog.*, 18 : « *De vestris* sumus »; *De paenitent.*, 1 : « hoc genus hominum, *quod et ipsi retro fuimus*, caeci, sine Domini lumine... »

5) *Apolog.*, 18.

a précédé de quelques années l'*Apologétique*, qui n'est point l'œuvre d'un nouveau prosélyte, et qui suppose au contraire une connaissance approfondie de la doctrine et des livres saints : l'*Apologétique* datant de 197, on peut placer cette conversion entre 190 et 195. Tertullien ne nous dit pas expressément ce qui l'avait séduit dans le christianisme ; mais il n'est pas difficile de l'imaginer. Comme toutes les âmes généreuses, il dut être frappé d'abord de la constance des chrétiens dans les persécutions. Homme d'action, il se demanda d'où venait, chez tant de pauvres gens, cette force de résistance. Esprit curieux, il se laissa prendre peu à peu à l'attrait du mystère. Nature ardente et passionnée, il admira la morale du Christ, cette conception nouvelle de la vie, ces appels à la charité et au sacrifice. Surtout il chercha dans le christianisme la tranquillité d'âme. Il avait tant étudié, qu'il connaissait la vanité de l'étude, les contradictions des philosophes, l'impuissance de la raison réduite à ses seules forces. « J'étais aveugle autrefois, dira-t-il, aveugle, sans la lumière de Dieu, n'ayant pour guide que la nature[1]. » Et il en souffrait, car il voulait croire ; il voulait croire, parce qu'il voulait vivre. Le christianisme l'a étonné par l'énergie de ses martyrs, séduit par son mystère, conquis par sa morale et par ses dogmes.

Eloquent et ardent comme il l'était, Tertullien dut exercer vite une grande autorité dans la communauté de Carthage. Nous savons qu'il fut élu prêtre. Il ne l'était pas encore en 197, au moment où il composait l'*Apologétique* : dans cet ouvrage, il parle en simple fidèle, avec une liberté d'autant plus audacieuse, et pas un mot ne permet de supposer qu'il occupât dès lors un rang quelconque dans la hiérarchie sacerdotale. Dans sa lettre *Aux martyrs*, écrite la même année, il s'excuse de leur envoyer des exhortations : « Je n'ai aucune autorité, dit-il, pour m'adresser à vous[2]. » Et il se compare aux gens du peuple qui se mêlent d'encourager les gladiateurs. Au contraire, dans ses nombreux ouvrages sur la discipline ecclésiastique, il se plaît au détail minutieux des pratiques, et il parle d'un ton qui trahit le clerc[3]. Les plus anciens de ces traités spéciaux semblent avoir suivi d'assez près l'*Apologétique*[4]. On en peut conclure que Tertullien fut élevé au sacerdoce vers l'année 200. Selon saint Jérôme, il fut « prêtre de l'Église africaine jusqu'au milieu de sa vie »[5], c'est-à-dire jusqu'au moment où il tomba dans le montanisme.

1) *De paenitent.*, 1.
2) *Ad martyr.*, 1.
3) Par exemple, *De oratione*, 15 sqq. ; *De baptism.*, 17-18 ; *De paenitent.*, 7 sqq.
4) Voyez plus loin, § 3.
5) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit ecclesiae africanae. »

A peine converti, il avait mis toute son activité et tout son talent au service de sa foi. Au milieu des guerres civiles qui suivirent la mort de Commode, les persécutions avaient repris en Afrique avec une violence nouvelle. C'est à ce moment que Tertullien entre en scène. Naturellement, il se tourne d'abord contre les païens. Avec une audace extraordinaire, il jette à la face des magistrats de Carthage et du public deux terribles réquisitoires. Il les somme de reviser le procès du christianisme, discute point par point les griefs et les calomnies, prouve l'absurdité des préventions populaires, prétend démontrer l'illégalité de la procédure. Même il prend l'offensive, retourne contre les païens toutes leurs accusations, ridiculise leurs fables, leurs contradictions et leurs cultes. Excité par la lutte et le succès, il s'attaque ensuite aux autres ennemis de son Église, aux Juifs et aux sectes hérétiques qu'il combattra toute sa vie. Devenu prêtre, il se voue à l'instruction des fidèles, se prodigue en sermons et en traités de tout genre, fulmine contre les abus, discute âprement les problèmes de morale ou de discipline, poursuit de sa mordante ironie tous ses contradicteurs. Terrible adversaire, presque aussi dangereux comme allié, exclusif et têtu comme un sectaire, violent comme un tribun, théologien subtil, avocat retors, d'autant plus redoutable qu'il sait rire au milieu de ses emportements, et qu'il met toujours les rieurs de son côté.

On ne s'étonne point qu'un tel homme, batailleur incorrigible et disputeur intraitable, ait fini par se brouiller avec tout le monde, et que, de parti en parti, il se soit trouvé seul de sa secte, ou presque seul. Ce qui surprend, c'est l'indifférence ou la mansuétude de ses ennemis, surtout des païens. Avec son humeur agressive et ses provocations répétées, Tertullien a traversé sans encombre tout le règne de Sévère : au milieu des persécutions sanglantes et systématiques qui frappaient l'Église africaine, il ne semble pas, lui, le plus violent de tous et le plus compromis, avoir été jamais inquiété[1]. En 197, les prisons de Carthage étaient pleines de chrétiens, et beaucoup de fidèles avaient péri déjà dans les supplices[2] : c'est le moment que choisit Tertullien pour traîner dans la boue tout ce qui était cher aux païens, pour railler leurs dieux et leurs lois, pour condamner formellement,

1) Un passage du *Scorpiace* pourrait faire supposer que Tertullien s'est caché un instant pendant la persécution de Scapula. L'auteur vient de décrire les souffrances des chrétiens martyrisés ou emprisonnés, et il ajoute : « *Nos ipsi* ut lepores, destinata venatio, de longinquo obsidemur, et haeretici ex more grassantur » (*Scorpiac.*, 1). Mais il est probable que le *nos ipsi* désigne simplement les fidèles laissés en liberté, par opposition aux catholiques prisonniers et aux hérétiques.

2) *Ad martyr.*, 1 ; *Apolog.*, 1-2 ; 50.

dans un ouvrage adressé aux magistrats[1], ce que tous considéraient comme la grande preuve de loyalisme, le sacrifice sur les autels des empereurs[2]. En d'autres circonstances, il excite ouvertement les chrétiens à l'indiscipline : par exemple, dans l'opuscule *Sur la couronne du soldat*[3]. Plus tard, dans sa lettre *A Scapula*, il injurie publiquement le gouverneur de la province[4]. Et l'on ne nous dit pas que ni les magistrats ni le public s'en soient émus.

Le fait est singulier, assurément ; et il reste pour nous inexplicable, du moins en partie. On dira qu'au temps de l'*Apologétique* Tertullien ne fut point poursuivi, parce que personne ne le dénonça : or, d'après la législation en vigueur depuis Trajan, on ne devait arrêter les chrétiens que sur une dénonciation formelle[5]. Pour les persécutions suivantes, on dira aussi que l'édit de Sévère visait seulement des actes, frappait seulement la propagande effective, en tant qu'elle se traduisait par des conversions dûment constatées[6]. On peut soupçonner enfin que Tertullien, par sa situation sociale et son talent, avait dans le camp païen des amis influents, et que ces amis ont pu s'interposer sans même le consulter. Peut-être aussi les politiques lui savaient-ils gré de semer la division dans la communauté de Carthage. Tout cela est vrai dans une certaine mesure ; mais aucune de ces raisons n'est décisive. Tertullien se cachait si peu, et ménageait si peu les apparences, qu'il dédiait ses pamphlets injurieux aux magistrats, aux proconsuls ; et il n'était pas homme à nier qu'il en fût l'auteur. Comme prêtre et comme orateur, il avait dû entraîner bien des conversions. Et il avait beaucoup d'ennemis prêts à se venger, ne seraient-ce que les hérétiques. Comment ne se serait-il jamais trouvé un ennemi ou un traître pour le dénoncer, un magistrat pour le poursuivre ? Et, d'autre part, si l'on avait jamais inquiété Tertullien, comment s'expliquer que ni lui, ni aucun historien de l'Eglise, n'en ait dit un mot ? Cette seconde hypothèse est encore plus invraisemblable que l'autre. Mais, si habitué qu'on soit à constater en ce genre d'affaires les inconséquences de la raison humaine, on a peine à comprendre cette longue tolérance des païens, dont Tertullien aurait bénéficié plus de quinze années, et dont il tirait contre eux si bon parti.

1) *Apolog.*, 1 : « Si non licet vobis, Romani imperii antistites... »
2) *Ibid.*, 28 sqq.
3) *De coron.*, 1 sqq.
4) *Ad Scapul.*, 3 ; 5.
5) « Atquin invenimus inquisitionem quoque in nos prohibitam... » (*Apolog.*, 2).
6) Spartien, *Sever.*, 17 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 2, 2-3.

Après avoir malmené tous les ennemis de l'Église, Tertullien se tourna contre elle, ou, du moins, contre ses chefs. Ce qu'il leur reprochait, au fond, c'était de se montrer trop raisonnables, de se garder en toute chose des exagérations, de ne point pousser les fidèles à des manifestations intempestives, de ne point tout sacrifier à un idéal trop haut placé, de rapprocher enfin le christianisme de la terre pour l'y mieux enraciner. Tertullien était de ceux qui vont toujours au bout de leur idée, et même un peu plus loin. Il s'était si bien habitué à parler librement sur toutes les questions, qu'il en arrivait insensiblement à contester l'autorité des évêques et des clercs, à revendiquer pour chaque fidèle le droit d'avoir une opinion et d'y conformer sa conduite. Par là, il s'était rapproché des sectaires du montanisme, dont la morale intransigeante le séduisait, et qu'il considérait comme les vrais héritiers des communautés primitives. La croyance au Paraclet flattait ses instincts d'indépendance : chacun devait soutenir ses idées, puisque l'Esprit continuait à vivifier l'Église et pouvait révéler la vérité au dernier des fidèles. Il le remarque lui-même : « C'est la reconnaissance et la défense du Paraclet qui m'a séparé des catholiques[1]. » Cependant il n'avait pas rompu tout d'abord avec l'Église. Pendant plusieurs années, il fut seulement du parti avancé, parti d'opposition et de lutte. L'intervention du clergé romain le brouilla définitivement avec le clergé de Carthage. Suivant saint Jérôme, « c'est la haine et les affronts des clercs de l'Église romaine, qui le jetèrent dans le montanisme »[2]. On ne peut dire au juste en quoi consistaient ces « affronts de l'Église romaine », dont parle saint Jérôme. Il est vraisemblable que l'évêque de Carthage, harcelé par les polémiques locales, avait cherché du secours au dehors et sollicité sur plusieurs points l'avis du clergé romain. Le pape avait condamné certaines théories de Tertullien sur des questions de discipline, en particulier, d'après un passage de saint Augustin, l'interdiction absolue du second mariage[3].

Tertullien se sépara définitivement de l'Église, comme nous le verrons, en 213, à la suite d'une nouvelle condamnation des prophéties montanistes ; et il répondit à cette condamnation par

1) *Advers. Prax.*, 1 : « Et nos quidem postea agnito Paracleti atque defensio disjunxit a Psychicis. »

2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « invidia posthac et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus. »

3) Saint Augustin, *De haeres. ad Quodvultdeum*, 86 : « Non ergo ideo est Tertullianus factus haereticus, sed quia *transiens ad Cataphrygas*, quos ante destruxerat, *coepit etiam secundas nuptias* contra apostolicam doctrinam *tanquam stupra damnare.* »

son traité fort agressif sur la *Persécution*[1]. Dès lors, il ne cessa de combattre les catholiques; et, à plusieurs reprises, il visa directement l'évêque de Rome. Le pape ayant promulgué un édit sur la pénitence[2], Tertullien l'attaqua aussitôt avec une violence inouïe, raillant son indulgence et ses prétentions à la suprématie[3].

Si le pape mis en cause est bien réellement Calliste (217-222), comme l'admet aujourd'hui la critique la plus autorisée[4], on doit placer vers 220 ces dernières polémiques de Tertullien. A partir de cette date, on perd sa trace. D'après une tradition mentionnée par saint Jérôme, il aurait vécu « jusqu'à la décrépitude »[5]. Il avait fini par se quereller même avec les montanistes, et il avait fondé une communauté distincte, celle des *Tertullianistes*[6]. Il était si foncièrement sectaire, à la fois si autoritaire et si rebelle à toute autorité, qu'il devait mourir chef de secte.

II

Physionomie de Tertullien. — L'homme d'action. — Comment s'est formé son talent. — L'orateur et le polémiste. — Caractère de Tertullien.

Telle est cette existence originale et tourmentée, pourtant très logique, toute d'indépendance, d'action et de lutte. Génie ardent, âme généreuse, mais hautaine et naturellement indocile, imagination puissante, inquiète, Tertullien n'avait rien de ces premiers apôtres du christianisme, qui gagnaient les cœurs par la charité, par la contagion d'une foi sereine et d'espérances mystiques. Il ne ressemblait guère à ces doux philosophes d'Asie ou de Grèce, qui dans l'âge précédent plaidaient la cause de la religion nouvelle au nom de la philosophie et de la raison ; ni à ces évêques de son temps, qui commençaient à organiser l'Église,

1) Voyez plus loin, § 3.

2) Tertullien, *De pudicit.*, 1 : « Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit... » Cf. Hippolyte, *Philosophoumena*, IX, 12.

3) *De pudicit.*, 1; 13; 21.

4) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 429; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 603-604.

5) « Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem » (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53). — Plusieurs savants ont cherché à déterminer la date de la mort de Tertullien. Mais aucune des hypothèses proposées ne repose sur un fait précis. Même la tradition recueillie par saint Jérôme nous paraît suspecte. En effet, rien ne laisse supposer que Tertullien ait vécu longtemps après le pontificat de Calliste. Aucun de ses ouvrages ne peut avec quelque vraisemblance être placé à une date postérieure. De plus, saint Cyprien, qui admirait beaucoup ses œuvres, ne paraît pas l'avoir personnellement connu.

6) Saint Augustin, *De haeres. ad Quodvultdeum*, 86.

et qui assuraient l'avenir à force de diplomatie et de sagesse. C'était un de ces hommes tout d'une pièce, race de révolutionnaires ou de fanatiques, qui s'éprennent de leur rêve, voient dans le monde un champ clos, vont droit devant eux à la suite de leurs idées, sans connaître d'obstacles, sans jamais céder ni faiblir. Il ne concevait pas pour les chrétiens une existence purement contemplative, faite de résignation, de piété, de silence et d'abnégation : « Nous ne sommes pas, dit-il, des Brachmanes ou des gymnosophistes de l'Inde ; nous n'habitons pas les forêts, nous ne sommes pas des exilés de la vie. Nous nous souvenons que nous devons rendre grâces à Dieu, au Seigneur, au Créateur ; nous ne refusons de jouir d'aucun de ses bienfaits [1]. » S'il s'est converti, ce n'est point pour travailler silencieusement à son salut. Il entend se mêler à la société de son temps : pour la critiquer et la corriger, puisqu'elle est mauvaise. Il veut hâter l'avènement, ou plutôt le retour du règne de Dieu : idéal qui n'a rien de chimérique, car il a été réalisé déjà dans les premières communautés apostoliques. Et que voit-il autour de lui ? L'hostilité des païens, la jalousie des Juifs, l'aveuglement et l'intrigue des hérétiques, les compromis et les petits calculs des chefs de l'Eglise. Donc il combattra tous ces ennemis de son rêve, païens et Juifs, hérétiques et catholiques, persécuteurs, traîtres ou héritiers infidèles de son Dieu. Et il frappera d'autant plus fort, qu'il est né pour la bataille, qu'il s'anime dans la mêlée, qu'il sent grandir alors son talent et son bon droit.

Rarement un homme a été mieux armé pour la lutte. Il avait reçu la plus complète et la plus solide éducation. Il connaissait comme personne toute la littérature et l'histoire profanes. Surtout quand il s'adresse aux païens, il met une certaine coquetterie à étaler son érudition. « Je me souviens encore de mon Homère » [2], dit-il quelque part, au moment de citer des fables dont il veut montrer le ridicule. Il a beau affirmer qu'il ne croirait pas les poètes, « même éveillés » [3] ; il les croit, quand il trouve chez eux quelque preuve de la sottise des païens. Il puise sans trêve dans l'arsenal des souvenirs classiques, et il nous en donne la raison : « Les lettres profanes nous sont nécessaires ; car il faut convaincre les profanes avec leurs propres livres. Si peu que j'y aie touché, cela me suffira, je crois [4]. » Il lisait et écri-

1) Tertullien, *Apolog.*, 42.

2) *Ad nation.*, I, 10 : « Adhuc meminimus Homeri. »

3) *De anim.*, 33 : « Poetis nec vigilantibus credam. »

4) *De coron.*, 7 : « Litterae ad hoc saeculares necessariae. De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est. Quantulas attigi, credo sufficient. »

vait le grec aussi facilement que le latin[1]. Il avait composé en cette langue plusieurs ouvrages[2]; et il était familier avec toute la littérature hellénique, depuis la plus ancienne jusqu'à la plus récente, depuis Homère jusqu'aux apologistes du temps des Antonins. On a prétendu à tort qu'il avait appris l'hébreu, à cause de certaines étymologies qu'il donne en passant[3]. Mais il avait étudié avec un soin infini, dans le texte grec, l'Ancien et le Nouveau Testament. Il devait les savoir à peu près par cœur, à en juger par les innombrables citations pieuses dont il a émaillé ses ouvrages, et dont beaucoup semblent faites de mémoire. Il connaissait même les livres apocryphes, par exemple le *Pasteur* d'Hermas, qu'il mentionne à plusieurs reprises[4]. Il avait tant lu et relu la Bible, qu'il en avait saisi les aspects les plus divers : seul peut-être parmi les chrétiens de ce temps-là, il en comprenait la beauté littéraire et poétique, et il l'opposait volontiers à la littérature profane[5].

Enfin, sa curiosité lui avait ouvert bien d'autres domaines. Il avait étudié, non seulement le droit[6], mais encore la médecine; il nous le déclare lui-même[7], et souvent il décrit des maladies, des remèdes, des opérations ou des instruments de chirurgie, avec une précision de praticien[8]. Il avait lu des livres de magie, et croyait d'ailleurs, comme la plupart de ses contemporains, que les sorciers pouvaient accomplir des miracles, avec la complicité des démons[9]. Il n'était point étranger aux beaux-arts : à l'occasion, il nous conduit dans un atelier de sculpteur, et nous explique comment l'on disposait alors l'armature d'une statue, comment on modelait l'argile, comment on travaillait le marbre ou le bronze[10]. Il avait même des notions d'art militaire; il en parle souvent, avec la complaisance et la compétence relative d'un fils de centurion, élevé dans les camps[11].

Sans doute, il ne faut point exagérer la valeur de toutes ces

1) *Advers. Prax.*, 3 : « Latini... Graeci. At ego, si quid utriusque linguae praecerpsi... »

2) *De coron.*, 6 : « Sed et huic materiae... graeco quoque stilo satisfecimus »; *De baptism.*, 15 : « Sed de isto plenius jam nobis in graeco digestum est. » Cf. *De virgin. vel.*, 1.

3) *Advers. Marcion.*, III, 12; *Advers. Judaeos*, 9 : « Sonus enim hebraicus, quod est Emmanuel, interpretationem habet, quod est Nobiscum Deus. » On ne peut conclure de ces passages que Tertullien ait su l'hébreu; il s'agit là d'étymologies courantes, connues de tous les chrétiens. Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 845.

4) *De oratione*, 16; *De pudicit.*, 10; 20.

5) *De spectac.*, 29.

6) Voyez plus haut, § 1.

7) *De anim.*, 2 : « Sed et medicinam inspexi. »

8) Par exemple, un accouchement : *De anim.*, 25. — Il emprunte volontiers à la médecine ses comparaisons. Cf. *Scorpiac.*, 1 et 5.

9) *Apolog.*, 23; *De anim.*, 28; 57.

10) *Ad nation.*, I, 12.

11) Par exemple, *Ad martyr.*, 3.

connaissances, prises en elles-mêmes. Tertullien fut érudit à la façon d'un Varron ou d'un Pline, c'est-à-dire qu'il se contenta d'enregistrer beaucoup de faits, sans les classer ni les contrôler sérieusement, sans en dégager la loi ou l'idée; à vrai dire, les Romains n'ont guère compris autrement la science. Malgré toute sa subtilité, Tertullien manquait entièrement de sens critique. On en trouverait la preuve à toutes les pages de ses livres. En voici un exemple, qui est très caractéristique, parce qu'il touche à des questions où l'attention de l'auteur aurait dû être en éveil. Tertullien veut défendre l'authenticité du livre d'Enoch [1]. Voici tout son raisonnement, résumé en quelques mots : 1° cet ouvrage a pu être conservé par Noé, descendant d'Enoch ; 2° ou bien, Noé a pu le rétablir de mémoire ; 3° de plus, le livre renferme des allusions au Christ; 4° enfin, il est cité par l'apôtre Jude. — Il est trop clair qu'aucun de ces arguments ne mérite une minute d'examen; dès ce temps-là, les Juifs et la plupart des chrétiens considéraient comme apocryphe ce livre d'Enoch [2]. Tertullien ne s'en émeut guère. Si l'on n'est point convaincu par ses raisons, il en apportera d'autres, ou il changera de tactique. Il tient plus à la quantité qu'à la qualité des preuves. Et il en a une réserve inépuisable dans sa vaste érudition.

Toute cette science, un peu lourde et confuse, aurait pu écraser un esprit moins robuste et moins alerte. Entre les mains de Tertullien, elle devient une arme, la plus redoutable peut-être en ces temps où le jeu de la polémique, chez tous les ennemis de l'Eglise, consistait surtout à opposer le passé au présent, la longue tradition païenne ou juive aux nouveautés chrétiennes [3], la philosophie ingénieuse des hérétiques à la foi simple des catholiques [4]. Grâce à cette érudition toujours prête, Tertullien peut attaquer tous ses adversaires sur leur propre terrain, avec leurs armes [5]. Chacun des faits entassés dans sa mémoire devient pour lui, à un moment donné, un moyen d'offensive, comme chacun de ses livres est une campagne.

En même temps, sous la pression des souvenirs, son imagination entre en branle, anime et transfigure tout, à la lumière de l'idée fixe. L'homme se jette tout entier, dans la polémique du moment, avec sa passion et sa rancune, avec les ressources infi-

1) *De cult. fem.*, I, 3.
2) *Ibid.*, I, 3.
3) *Apolog.*, 19 sqq.; *Advers. Judaeos*, 1 sqq.
4) *De resurr. carn.*, 5 : « Ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari. » Cf. *De praescript. haeretic.*, 7 : « Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur » ; *Advers. Hermogen.*, 8 : « Haereticorum patriarchae philosophi. »
5) « De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est » (*De coron.*, 7).

niment variées d'une nature ardente et riche. Tour à tour se donnent carrière le rhéteur brillant et spirituel, l'avocat, le théologien. Le rhéteur ne s'interdit pas, au besoin, les morceaux d'apparat, les ingénieuses comparaisons, même les jeux de mots. L'avocat ne s'étonne pas de changer de théories suivant les nécessités de la cause, d'ébranler la tradition [1], puis d'en faire la clef de voûte de l'Église [2]. Le théologien même ne s'effraie pas des subtilités paradoxales, ne craint pas de démontrer que « l'unité des hérétiques est un schisme » [3], ou que « Dieu est grand surtout, quand il est petit » [4]. Qualités ou défauts, bonnes raisons ou paradoxes, Tertullien use de tout sans scrupule, parce qu'il met tout, comme lui-même, au service de la vérité. D'ailleurs, tout se perd dans un large courant d'éloquence : une éloquence entraînante, chaude et vibrante, faite de foi enthousiaste et de chicane, d'imagination et de pédantisme, de rhétorique et de sincérité, de satire et d'émotion.

Ces contrastes, nous les retrouvons dans le caractère de l'homme. A travers ses violences et son âpreté, on entrevoit un fond de bonté, même de tendresse. Quand il s'adresse aux humbles, il laisse échapper des mots qui vont à l'âme. Il y a jusqu'à de l'onction dans ses exhortations aux martyrs ou aux fidèles [5]. De plus, un désintéressement absolu. Tertullien ne vivait que pour les idées, et pour ce qu'il croyait son devoir. Il dédaignait si naturellement les biens de ce monde, qu'il n'y songeait même pas : « La foi ne craint pas la faim, dit-il. Elle sait qu'à cause de Dieu elle doit mépriser la faim, comme tous les genres de mort. Elle a appris à ne pas se préoccuper de la vie, à plus forte raison, des choses nécessaires à la vie [6]. » Tertullien était d'autant plus à l'aise pour admirer et défendre tout ce qui relève et ennoblit l'homme. Il a parlé comme personne des droits de la conscience, de la solidarité, de la charité, et de la fraternité [7]. Il allait d'instinct à tout ce qui est juste et généreux.

1) *De virgin. vel.*, 1 : « Fere consuetudo initium ab aliqua ignorantia vel simplicitate sortita in usum per successionem corroboratur et ita adversus veritatem vindicatur... Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. »

2) *De coron.*, 4 : « His igitur exemplis renuntiatum erit posse etiam non scriptam traditionem in observatione defendi, confirmatam consuetudine, idonea teste probatae tunc traditionis ex perseverantia observationis.

3) *De praescript. haeretic.*, 42 : « Schisma est enim unitas ipsa. »

4) *Advers. Marcion.*, II, 2 : « Et ita Deus tunc maxime magnus, cum homini pusillus, et tunc maxime optimus, cum homini non bonus, et tunc maxime unus, cum homini duo aut plures. »

5) *Ad martyr.*, 3-4 ; *De oratione*, 29 ; *De baptism.*, 20 ; *De cult. fem.*, II, 13.

6) *De idolol.*, 12.

7) *Apolog.*, 24 ; 28 ; 39 ; *De spectac.*, 19 ; *Ad Scapul.*, 2.

Mais il avait des passions terribles. Il a lutté contre elles toute sa vie, et il n'a pas toujours été le plus fort. Il avait beaucoup aimé le plaisir ; plus tard, il eut beau le maudire, il le maudissait avec tant de complaisance qu'évidemment il se reprochait de le regretter un peu, ce qui est encore une façon de l'aimer. Il trouvait dans ces anathèmes le genre de jouissance qu'il goûtait à entendre outrager le nom chrétien : « O blasphème, proche parent du martyre, tu attestes que je suis chrétien, alors qu'on me maudit à cause de cela. C'est une bénédiction sur mon nom que cette malédiction sur ma foi [1]. » S'il a tant exalté la continence, et s'il veut en faire la vertu suprême, c'est qu'il était né sensuel, et l'était resté [2] : on le voit bien, à l'extraordinaire liberté de certaines pages. Dans les curieux livres qu'il adresse à sa femme, et qui sont comme son testament spirituel, il l'engage à ne pas se remarier, s'il meurt avant elle ; il proteste aussitôt qu'il ne lui donne pas ce conseil par une sorte de jalousie anticipée, mais il proteste de telle sorte, et avec tant d'insistance, qu'il trahit justement son involontaire préoccupation [3].

Dans l'âme de tout sectaire entre nécessairement de l'orgueil : Tertullien se fait parfois si petit et si humble, que dans la modestie on devine l'effort. Il s'appelle lui-même « un homme sans conséquence », ou « le dernier » des fidèles, ou un pécheur « répréhensible en toute chose » [4]. Mais, dès que l'on conteste ses idées, il oublie vite ses professions d'humilité. Dans l'ardeur des polémiques, il laisse voir un singulier dédain pour les pauvres gens qui ne le croient pas sur parole, « les simples, pour ne pas dire les ignorants et les imbéciles, qui forment toujours la majorité des croyants [5]. » Au fond, ce qui a déterminé sa rupture avec l'Église, c'est son instinct de révolte contre toute autorité, son invincible confiance en lui-même. Son orgueil, qu'il avait cru dompter, avait grandi encore par cette apparence de victoire ; il reparut plus intraitable chez le montaniste et le chef de secte.

Tertullien n'avait même pu s'affranchir entièrement des petites vanités de l'homme de lettres. Ici encore, il ne faut point être dupe de certaines affectations de modestie. Il a beau parler

1) *De idolol.*, 14.

2) *De resurr. carn.*, 59.

3) *Ad uxor.*, I, 1.

4) *De oratione*, 20 : « nos, vel maxime nullius loci homines » ; *De cult. fem.*, II, 1 : « postremissimus equidem eo jure conservitii et fraternitatis, audeo ad vos facere sermonem... » ; *ibid.* : « mihi utique reprehendendo in omnibus... ». Cf. *De paenitent.*, 4 : « Tu peccator, mei similis (immo me minor, ego enim praestantiam in delictis meam agnosco), ita invade... »

5) *Advers. Prax.*, 3 : « Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est... »

quelquefois de l'insuffisance et de la médiocrité de son talent[1] ; il n'en saisit pas moins toutes les occasions de l'étaler. Il se plaît aux jeux d'esprit et aux brillants hors-d'œuvre. Même quand il ne s'y arrête point, il ne passe pas sans regret à côté d'un joli thème à variations. Il dit, par exemple, à propos de la métempsychose : « Il me faudrait bien des développements et du loisir, si je voulais m'amuser à montrer en quelle bête devrait être changé chaque homme[2]. » Le plus souvent, il ne résiste point à la séduction d'un lieu commun spirituel : au plus fort de ses polémiques, il compose son bizarre traité du *Manteau*, simplement pour prouver à tous qu'il n'a rien perdu de sa virtuosité. D'ailleurs, il ne cache pas qu'il était sensible à la gloire littéraire : « Qui donc aujourd'hui, dit-il, ne s'efforce pas de se survivre, et de sauver son nom, soit par des ouvrages de littérature, soit par une réputation de bonnes mœurs, soit par le luxe même d'un ambitieux tombeau[3] ? » Il s'intéressait si bien au succès de ses livres, qu'il a eu soin quelquefois de s'y nommer en toutes lettres. A la fin du traité *Sur le voile des vierges*, il appelle la bénédiction du Christ sur les fidèles qui suivront ses conseils, et il ajoute : « Que cette bénédiction soit aussi sur Septime Tertullien, qui est l'auteur de cet opuscule[4] ! » Et, dans l'ouvrage *Sur le baptême* : « Je demande seulement que, dans vos prières, vous vous souveniez de Tertullien le pécheur[5]. » Il est tout entier dans ces lignes, où l'amour-propre d'auteur se mêle si curieusement à l'humilité du chrétien.

Il connaissait bien son grand défaut, qu'il n'a jamais pu dompter : la colère, les prompts emportements de son âme exclusive et altière. Il se confesse là-dessus avec beaucoup de bonhomie au début de son livre *Sur la patience* : « Je le confesse au Seigneur Dieu, il y a bien de la témérité pour moi, sinon de l'impudence, à oser traiter de la patience. Je suis absolument incapable d'en donner l'exemple, moi en qui il n'y a rien de bon... Fasse le Ciel que la honte me guérisse ! que la honte de ne pas pratiquer ce que je conseille aux autres, m'apprenne enfin à le pratiquer !... Ce sera pour moi une sorte de consolation de parler d'un bien dont il ne m'est pas donné de jouir ; je serai comme ces malades qui, n'ayant pas la santé, ne cessent d'en célébrer les avantages.

1) *De paenitent.*, 4 ; 6 : « mediocritas nostra... »
2) *Apolog.*, 48.
3) *De testim. anim.*, 4.
4) *De virgin. vel.*, 17 : « ... pax et gratia a Domino nostro Jesu redundet, cum Septimio Tertulliano, cujus hoc opusculum est. » — C'est sans aucune raison sérieuse que plusieurs critiques ont suspecté l'authenticité de ces derniers mots.
5) *De baptism.*, 20 : « Tantum oro ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis. »

Ainsi, moi, malheureux que je suis, toujours tourmenté par la fièvre de l'impatience, je dois soupirer après cette santé de l'âme, qui est la patience [1]. » Il trouve, en effet, beaucoup d'excellentes raisons pour recommander cette vertu, et il en trace un admirable portrait [2]. Mais son tempérament reprend vite le dessus ; et il a beaucoup de peine à se maîtriser dans ce traité sur la patience.

Ainsi, le caractère de l'homme, comme toute sa vie, trahit l'inquiétude et le malaise, la disproportion entre l'effort et le résultat, entre le rêve et la réalité. En lui-même, comme dans la société de son temps ou dans l'Église, Tertullien n'a cessé de lutter contre le mal ou ce qu'il jugeait tel ; mais, au plus fort de la lutte, il en sentait l'inutilité. De là, un mécontentement de lui-même et des autres, un douloureux pessimisme, qui éclate souvent en mots amers. Il s'apitoie sans trêve sur les misères de l'humanité. Vient-il de décrire les progrès de la civilisation, c'est pour ajouter : « Nous sommes à charge au monde ; à peine les éléments nous suffisent-ils ; la vie devient plus dure ; tous se plaignent, et la nature ne peut plus nous supporter [3]. » Il voit le mal partout, dans la société comme dans la nature, dans les institutions, dans les âmes : « Le mal triomphe de plus en plus, ce qui annonce la fin du monde ; le bien ne peut plus naître, tant sont corrompus les germes, ni se développer, tant le travail est abandonné, ni être imposé, tant la justice est désarmée [4]. » Sa consolation est de songer que cette détresse de l'humanité a été prédite par les livres saints, et que le règne de Dieu est proche [5]. Il se réfugie alors dans son rêve mystique ; mais c'est pour retomber bientôt sur la terre, où il reprend, sans lassitude et sans illusions, la lutte éternelle contre le mal.

III

Chronologie et classification des œuvres de Tertullien. — Vue d'ensemble. — Livres perdus. — Méthode à suivre pour déterminer la chronologie. — Ouvrages datés par des allusions historiques. — Possibilité d'un groupement des autres ouvrages par périodes chronologiques. —Limites de ces périodes. — Premiers traités orthodoxes, où l'auteur parle en laïque. — Autres traités orthodoxes, où il parle en prêtre. — Ouvrages de transition, ou semi-montanistes. — Ouvrages entièrement montanistes, et dirigés contre l'Église. — Liste chronologique des œuvres de Tertullien.

Avant d'étudier en détail les livres et les idées de Tertullien,

1) *De patient.*, 1.
2) *Ibid.*, 15.
3) *De anim.*, 30 : « Onerosi sumus mundo, vix nobis elementa sufficiunt, et necessitates artiores, et querelae apud omnes, dum jam nos natura non sustinet. »
4) *De pudicit.*, 1.
5) *Apolog.*, 20.

il est indispensable de s'orienter dans son œuvre, qui est très considérable et très complexe. Il importe d'autant plus d'y fixer des points de repère, que l'auteur a changé souvent ses théories, et que la chronologie seule permet d'en suivre l'évolution ou les brusques revirements. Or, si la classification proprement dite ne présente point ici de difficultés, il en va tout autrement de la chronologie.

Nous possédons trente et un ouvrages authentiques de Tertullien : six se rapportent plus ou moins directement à ses campagnes contre les païens, six autres à ses polémiques contre les Juifs ou les hérétiques, dix-neuf sont des traités de théologie, de discipline ou de morale [1]. A la première classe appartiennent l'*Apologétique*, les livres *Aux nations*, la lettre à Scapula ; puis les opuscules sur les spectacles, sur l'idolâtrie et la couronne, qui touchent également aux rapports du christianisme avec la société païenne. La seconde classe comprend le livre contre les Juifs, un traité d'ensemble *Sur la prescription des hérétiques*, des traités spéciaux contre Marcion, Hermogène, les Valentiniens et Praxéas. Dans la troisième classe on range ordinairement tous les autres ouvrages conservés, quoique très différents d'origine et de caractère : livres de philosophie ou de théologie, sur le témoignage de l'âme, sur l'âme, sur le Christ, sur la résurrection ; adresse *Aux martyrs* ; traités d'édification, sur le baptême, la prière, la pénitence et la patience ; satires sur la *Toilette des femmes* et sur le *Manteau* ; trois ouvrages très vifs, même agressifs, sur le mariage (*A ma femme* ; *Exhortation à la chasteté* ; *Monogamie*), un autre sur le *Voile des vierges* ; deux livres sur la nécessité du martyre (*Scorpiace* ; *De la fuite dans la persécution*) ; enfin, deux violents pamphlets contre l'Église, à propos du jeûne et de la pudicité. — Évidemment, il y a un peu d'arbitraire dans ces classifications traditionnelles ; elles sont utiles cependant, pour donner une première idée d'une œuvre si riche et si variée.

Si l'on veut juger de l'ensemble, il faut tenir compte de plusieurs livres perdus, dont nous connaissons au moins le titre ou

1) On attribuait anciennement à Tertullien quelques autres ouvrages, qui sont certainement apocryphes, et qu'on trouvera réunis dans l'édition d'Oehler (t. II, p. 752 sqq.). C'est d'abord un opuscule très sec et très confus sur les hérésies (*Adversus omnes haereses*). C'est ensuite un groupe de poèmes (*De Jona propheta*; *Sodoma*; *Genesis*; *De judicio Domini*; *Adversus Marcionem libri quinque*), dont plusieurs sont joints aussi quelquefois aux œuvres de saint Cyprien (*Cypriani opera*, éd. Hartel, t. III, p. 283 sqq.). Nous reviendrons sur ces poèmes dans nos chapitres relatifs à la poésie africaine. Il suffit de constater ici que, de l'aveu de tous les critiques compétents, ces poésies assez médiocres n'ont rien à voir avec le nom de Tertullien.

le sujet[1]. Tout jeune encore, sans doute avant sa conversion, Tertullien avait adressé à un philosophe de ses amis un opuscule sur les inconvénients du mariage[2]. Simple fantaisie de rhéteur, suivant saint Jérôme, mais curieuse à signaler pour le choix du sujet : nous voyons poindre là une des idées favorites de l'auteur, une idée qui se précisera de plus en plus dans son esprit, et qui s'y exaspérera enfin jusqu'au paradoxe. Saint Jérôme mentionne encore un ouvrage sur les *Vêtements d'Aaron*[3], un autre sur la *Trinité*[4]. Tertullien lui-même nous apprend qu'il avait composé des traités sur le destin[5], sur le paradis[6], sur l'origine de l'âme[7], sur l'*Espérance des fidèles*[8], un livre contre les disciples de l'hérétique Apelle[9]. D'après un passage de l'*Apologétique*, il songeait à entreprendre alors une chronologie comparée de l'histoire sacrée et de l'histoire profane[10]. Enfin, il avait écrit en grec des ouvrages sur le baptême des hérétiques[11] et sur l'extase[12] ; c'est dans la même langue qu'il publia d'abord ses opuscules sur les spectacles[13] et sur le voile des vierges[14].

1) Un certain nombre d'ouvrages de Tertullien étaient perdus, semble-t-il, dès le temps de saint Jérôme, qui nous dit : « Tertullianus... fertur... multa quae non exstant opuscula condidisse » (*De vir. ill.*, 53).

2) Saint Jérôme, *Epist.* 22, 22 (Migne) : « Legas Tertullianum *ad amicum philosophum* et *de virginitate* alios libellos » ; *Advers. Jovin.*, I, 13 : « Non est hujus loci *nuptiarum angustias* describere et quasi in communibus locis rhetorico exultare sermone... Certe et Tertullianus, cum esset adhuc adolescens, lusit in hac materia. »

3) Id., *Epist.* 64, 23 : « Fertur in *indice* Septimii Tertulliani liber *de Aaron vestibus*, qui interim usque hanc diem a me non est repertus. » — Nous n'avons plus cet ancien *index* dont parle saint Jérôme, et qui sans doute résumait toute l'œuvre de Tertullien. Nous possédons cependant un document analogue, incomplet, qui date au moins du IXe siècle : une liste de 24 livres, qui figure en tête d'un des principaux manuscrits : « Hic sunt Tertulliani Lib. XXIV... » (*Codex Agobardinus*, à la Bibliothèque Nationale, *Fonds latin*, n° 1622). Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. litter.*, I, p. 668.

4) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70 : « Scripsit (Novatianus)... et *de Trinitate* grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens... »

5) Tertullien, *De anim.*, 20. — Cf. Fulgentius Planciades, p. 562 Merc. : « Tertullianus in libro quem *de fato* scripsit... »

6) Tertullien, *De anim.*, 55 : « Habes etiam *de Paradiso* a nobis libellum... » Cf. *Advers. Marcion.*, V, 12.

7) *De anim.*, 1 : « *De* solo *censu animae* congressus Hermogeni... ». Cf. *ibid.*, 3 ; 11 ; 22 ; 24.

8) *Adver. Marcion.*, III, 24 : « In alio opere digestum, quod inscribimus *De spe fidelium.* » — Cf. saint Jérôme, *Comment. in Ezech. XI*, 36 ; *De vir. ill.*, 18.

9) Tertullien, *De carn. Christ.*, 8.

10) *Apolog.*, 19 : « Verum differre praestat... ». On ne sait d'ailleurs s'il mit ce projet à exécution. — L'*index* du *Codex Agobardinus*, auquel nous renvoyons plus haut, mentionne encore trois traités : *De superstitione saeculi* ; *De animae summissione* ; *De carne et anima.* Nous n'avons pas d'autre renseignement sur ces traités qu'on attribuait à Tertullien.

11) Tertullien, *De baptism.*, 15 : « Sed de isto plenius jam nobis in *graeco* digestum est. »

12) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 40 : « Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit περὶ Ἐκστάσεως... ». Cf. *ibid.*, 53.

13) Tertullien, *De coron.*, 6 : « Sed et huic materiae propter suaviludios nostros *graeco quoque stilo* satisfecimus. »

14) *De virgin. vel.*, 1 : « *Latine quoque* ostendam virgines nostras velari oportere. »

Arrivons à la question délicate de la chronologie. Bien des systèmes ont été proposés, quelques-uns assez récemment[1]. Mais aucun d'eux n'est acceptable dans toutes ses parties. Ils ont pour caractère commun d'être aventureux, trop ambitieux surtout, de prétendre fixer non seulement la succession, mais jusqu'à l'année de chaque ouvrage, alors qu'aucun fait précis n'y autorise. Quand on regarde les choses de près, et sans parti-pris, on devient plus modeste. A vrai dire, sauf de rares exceptions, on ne peut déterminer aujourd'hui la date exacte des livres de Tertullien. On peut seulement — ce qui est, d'ailleurs, l'essentiel pour l'étude de l'homme et de l'œuvre — grouper les divers traités par périodes chronologiques.

C'est à établir la succession et les limites de ces périodes que nous nous attacherons surtout. Laissant de côté toutes les considérations de langue et de style, qui prêtent trop à la discussion, nous nous appuierons uniquement sur des faits, presque tous tirés du texte même. Ces faits sont de trois sortes : 1° allusions à des événements historiques; 2° distinction fondamentale entre les ouvrages entièrement orthodoxes, les ouvrages teintés de montanisme, et les ouvrages contre l'Église ; 3° renvois de Tertullien lui-même à des traités antérieurs.

Les allusions historiques permettent de dater exactement quelques livres, et fournissent par conséquent des points de repère pour la chronologie de l'ensemble.

A l'année 197 appartiennent certainement l'adresse *Aux Martyrs*, les livres *Aux Nations* et l'*Apologétique*. Le premier opuscule contient une allusion très claire aux luttes de Septime Sévère contre ses compétiteurs Niger et Albinus. Tertullien dit aux chrétiens emprisonnés à Carthage : « Chacun peut souffrir pour la cause d'un homme, ce qu'il hésite à souffrir pour la cause de Dieu. Nous en avons pour preuve ce qui se passe *aujourd'hui*. Combien de personnes, et des personnes de qualité, pour qui ni leur naissance, ni leur rang, ni leur santé, ni leur âge, ne présageait cette fin inattendue, périssent *maintenant* à cause d'un

1) Uhlhorn, *Fundamenta chronologiae Tertullianae* (Goettingen, 1852) ; Bonwetsch, *Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung* (Bonn, 1878) ; Smith, *Dictionary of christian biography*, au mot *Tertullianus* ; Noeldechen, *Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians* (Leipzig, 1888) (t. V des *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litt.*) ; J. Schmidt, *Ein Beitrag zur Chronologie der Schriften Tertullians* (*Rheinisches Museum*, 1891, p. 77 et suiv.) ; Kellner, *Chronologiae Tertullianeae supplementa* (Bonn, 1890) ; Schanz, *Gesch. der roem. Litter.*, 3e partie (München, 1896), p. 241 et suiv. — Cf. notre mémoire sur la *Chronologie des œuvres de Tertullien*, dans la *Revue de philologie*, 1898, p. 77 et suiv.

homme! Frappées par lui-même, si elles ont été ses adversaires; ou par ses adversaires, si elles l'ont soutenu[1]. » Il résulte des derniers mots que la guerre n'était pas terminée. En décembre 196, Albinus et ses partisans avaient été déclarés ennemis publics[2]; ce qui amena naturellement des représailles. Deux mois après, à la fin de février, Albinus fut vaincu près de Lyon, et se tua[3]. On en doit conclure que la lettre *Aux Martyrs* a été écrite au commencement de 197[4]. — Les livres *Aux Nations* ont été composés la même année, mais un peu plus tard, après la bataille de Lyon (19 février 197). C'est ce que prouve ce passage : « La Syrie est empestée encore de l'odeur des cadavres ; les eaux du Rhône ne suffisent pas à laver le sang qui vient de couler en Gaule[5]. » — L'*Apologétique* est postérieur à l'ouvrage précédent, qui en annonce plusieurs développements[6]. Il a d'ailleurs suivi de près, comme le montrent les allusions de Tertullien aux procès des partisans d'Albinus : « Ne s'est-il pas trouvé des factieux jusque dans le sénat, dans l'ordre équestre, dans les camps, même au Palatin? D'où sont sortis les Cassius, les Niger, les Albinus?... *Maintenant encore*, on découvre chaque jour des complices ou des partisans de ces factions criminelles : on glane ce qui a échappé, après qu'on a moissonné les chefs[7]. » Aussitôt après sa

1) Tertullien, *Ad martyr.*, 6 : « Nemo non etiam hominis causa pati potest quod in causa Dei pati dubitat. Ad hoc quidem vel *praesentia* nobis tempora documenta sint, quantae qualesque personae inopinatos natalibus et dignitatibus et corporibus et aetatibus suis exitus referunt hominis causa, aut *ab ipso*, si contra eum fecerint, aut *ab adversariis ejus*, si pro eo steterint. »

2) Spartien, *Sever.*, 10. — Cf. Wirth, *Quaestiones Severianae* (Leipzig, 1888), p. 10.

3) Spartien, *Sever.*, 11; Dion Cassius, LXXV, 7; Hérodien, III, 7.

4) Noeldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 29) place le *Ad martyras* au début de l'été 197; on voit par ce qui précède que l'ouvrage est antérieur à la mort d'Albinus, donc antérieur à la fin de février.

5) Tertullien, *Ad nation.*, I, 17 : « Adhuc Syriae cadaverum odoribus spirant, *adhuc Galliae Rhodano suo non lavant.* » — Le même ouvrage renferme d'autres indications chronologiques, mais dont on ne peut tirer rien de précis. Tertullien y fait allusion à un procès scandaleux qui avait eu lieu quelques années auparavant, alors que Seius Fuscianus était préfet de la Ville, c'est-à-dire en 188-189 (*ibid.*, I, 16). De plus, l'auteur indique à deux reprises l'âge du christianisme au moment où il écrit : « Igitur aetati nostrae *nondum anni CCL* » (*ibid.*, I, 7); « Ut supra edidimus, aetatis nostrae *nondum anni trecenti* » (*ibid.*, I, 9). On voit que les deux passages se contredisent; tous deux sont altérés. Il faut lire évidemment : *anni CC*; et l'on s'étonne que les derniers éditeurs de Tertullien n'aient pas eu l'idée de cette correction qui s'impose.

6) Nous reviendrons plus loin sur cette question, en étudiant les rapports des deux ouvrages. Il suffira d'indiquer ici les principaux rapprochements : *Ad nation.*, I, 10 (= *Apolog.*, 17-24, 30-36, 39); — *Ad nation.*, I, 15 (= *Apolog.*, 9); — *Ad nation.*, II, 7 (= *Apolog.*, 22-23); — *Ad nation.*, II, 13 (= *Apolog.*, 22).

7) *Apolog.*, 35 : « Nihil hosticum de ipso senatu, de equite, de castris, de palatiis ipsis spirat? Unde Cassii et Nigri et *Albini*? — Sed et qui *nunc* scelestarum partium socii aut plausores *cotidie revelantur*, post vindemiam parricidarum racema-

victoire, Septime Sévère avait ordonné de châtier par tout l'empire les gens compromis dans le parti d'Albinus[1]. Au cours de l'été de 197, il fit mettre en accusation et exécuter de nombreux sénateurs[2]. C'est donc à ce moment que Tertullien composa son *Apologétique*.

Les allusions à l'histoire du temps sont beaucoup plus rares dans le reste de l'œuvre. Elles sont d'autant plus précieuses à noter. L'auteur nous donne lui-même la date du premier livre *Contre Marcion* : il nous apprend qu'il l'écrit « dans la quinzième année du règne de Sévère »[3], c'est-à-dire en 207-208. Mais il nous avertit aussi dans sa préface qu'il s'agit là d'une seconde édition, remaniée et développée[4]. Il avait publié la première vers 200 : car il y annonçait le traité sur la *Prescription des hérétiques*[5], annoncé déjà dans l'*Apologétique*[6]; et il y mentionnait comme toute récente l'expédition de Sévère en Judée, qui est de 198[7]. Dans son édition de 207-208, Tertullien augmenta, nous dit-il, le nombre des livres[8]. Rien n'autorise à croire que les quatre premiers n'aient pas paru en même temps[9]. Mais le cinquième a été ajouté ou retouché plus tard; car il cite l'ouvrage semi-mon-

tio superstes... » — Autres indications chronologiques contenues dans l'*Apologétique* : 1° allusion à la mort de Marc Aurèle (*ibid.*, 25 : Marco Aurelio apud Sirmium reipublicae exempto); 2° allusion à une loi récente de Sévère (*ibid.*, 4 : Nonne vanissimas Papias leges... *heri* Severus, constantissimus principum, exclusit?).

1) Spartien, *Sever.*, 12.

2) *Ibid.*, 13-14.

3) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 15 : « At nunc quale est ut Dominus a XII Tiberii Caesaris revelatus sit, substantia vero *ad XV jam Severi imperatoris* nulla omnino comperta sit... »

4) *Advers. Marcion.*, I, 1. Tertullien nous apprend dans ce passage : 1° qu'il avait publié antérieurement un ouvrage *Contre Marcion*; 2° que, jugeant cet ouvrage incomplet, il l'avait entièrement refondu et se préparait naguère à publier son nouveau travail; 3° qu'alors, un chrétien indiscret, depuis apostat, s'en était procuré une copie, d'ailleurs très incorrecte, et l'avait répandue dans le public; 4° que cette supercherie l'avait décidé à donner de l'ouvrage une édition définitive, celle que nous avons. — On voit qu'en réalité il y eut trois éditions. Mais la seconde étant le résultat d'une supercherie et ayant été désavouée par l'auteur, il est plus logique de n'en pas tenir compte. Par *seconde édition*, nous entendons, par conséquent, l'édition définitive, celle que nous possédons.

5) *Advers. Marcion.*, I, 1 : « Sed alius libellus hunc gradum sustinebit *adversus haereticos*, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint *de praescriptione* novitatis. »

6) *Apolog.*, 47.

7) *Advers. Marcion.*, III, 24 : « *Proxime* expunctum est *orientali expeditione*. Constat enim ethnicis quoque testibus *in Judaea* per dies quadraginta matutinis momentis civitatem de caelo pependisse... » — Sur cette expédition, cf. Orose, VII, 17; Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 30; Cagnat, *Musée de Lambèse*, p. 58-60 (pl. V, 2).

8) *Advers. Marcion.*, II, 1.

9) Suivant Noeldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 73-88; 93-95; 121-124; 156-157), le livre I aurait paru en 207-208, les livres II-III vers 210, les livres IV-V entre 213 et 217. Aucun passage des quatre premiers livres ne justifie cette hypothèse. Seul, le livre V porte les traces d'un remaniement postérieur.

taniste sur la *Résurrection*[1], qui lui-même renvoie aux autres livres *Contre Marcion*[2]. — Voilà donc encore deux dates à retenir : vers 200, première édition du traité *Contre Marcion*; en 207-208, les quatre premiers livres d'une nouvelle édition plus développée.

L'année suivante, en 209, paraît l'opuscule sur le *Manteau*. En effet, l'auteur y signale comme une nouveauté le règne simultané de trois empereurs, Septime Sévère et ses deux fils[3]. Caracalla était associé à l'empire depuis 198[4]; mais Géta ne fut nommé Auguste qu'en 209[5]. Ce qui donne la date de l'ouvrage.

Trois ou quatre ans plus tard se place la lettre à Scapula, qui fut proconsul d'Afrique de 211 à 213[6]. Plusieurs indications du texte permettent d'en fixer l'époque avec une assez grande précision. La lettre a été certainement écrite après la mort de Septime Sévère[7] (février 211), et même après la mort de Géta (février 212); car il n'y est fait mention que d'un seul empereur vivant, Antonin Caracalla[8]. De plus, Tertullien y parle d'une éclipse totale de soleil, qui s'était produite récemment pendant les assises d'Utique[9]. D'après les calculs de l'Observatoire de Berlin, il s'agit de l'éclipse du 14 août 212[10]. La lettre à Scapula, qui a suivi de près ce phénomène, est donc des derniers mois de 212.

1) *Advers. Marcion.*, V, 10 : « Revertamur nunc ad *resurrectionem*, cui et alias quidem *proprio volumine* satisfecimus... »

2) *De resurr. carn.*, 2 : « Occursum est jam suo quoque titulo, de Deo quidem unico et Christo ejus *adversus Marcionem* »; cf. *ibid.*, 14.

3) *De pall.*, 2 : « *praesentis* imperii *triplex* virtus. Deo tot *Augustis* in unum favente... »

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 2465. — Cf. Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 31 sqq.; Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, 3e éd. (1898), p. 197.

5) *Corpus inscript. attic.*, III, 10; *Corpus inscript. lat.*, VIII, 9035; 9360; 10981 (= *supplem.*, 20986). — Cf. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, p. 198.

6) Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. I, p. 252 et suiv.

7) Tertullien, *Ad Scapul.*, 4 : « Ipse etiam Severus, pater Antonini, christianorum memor *fuit.* »

8) *Ibid.*, 2 : « Sic et circa majestatem *imperatoris* infamamur... Christianus nullius est hostis, nedum *imperatoris*... Colimus ergo et *imperatorem*... » etc.

9) *Ibid.*, 3 : « Sol ille in conventu Uticensi extincto paene lumine adeo portentum fuit... »

10) Suivant les astronomes de Berlin, on a pu observer à Utique, en ces années-là, deux éclipses de soleil : celle du 2 mars 211, où, vers le soir, furent cachés les 5/12 du soleil; celle du 14 août 212, qui eut lieu le matin, et où furent masqués les 11/12 du soleil. Noeldechen hésite entre les deux dates : après avoir placé le *Ad Scapulam* en septembre 212 (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 95-104 et 156), il se ravise dans un appendice, et met l'opuscule au printemps de 211 (*ibid.*, p. 163-164. — Cf. *Zeitschrift für wiss. Theol.*, t. XXXI (1889), p. 411-429). Il n'est pas douteux, cependant, que l'éclipse mentionnée par Tertullien ne soit celle de 212. D'abord, la lettre à Scapula est postérieure à la mort de Géta, donc au mois de février 212. Puis Tertullien nous dit que le soleil « s'éteignit presque entièrement, *extincto paene* lumine » ; ce qui suppose une éclipse totale, comme celle de 212. Enfin, les proconsuls tenaient leurs assises le matin : détail qui s'accorde encore avec les circonstances de la seconde éclipse. Cf. J. Schmidt, *Rheinisches Museum*, 1891, p. 77 et suiv. ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 670.

Enfin, l'on peut déterminer, sinon la date exacte, du moins l'époque du traité de la *Pudicité*. C'est le plus violent des pamphlets de Tertullien contre les catholiques. L'auteur était alors engagé à fond dans le montanisme, qu'il considérait comme la véritable Église, comme la seule Église[1]. Non seulement il injurie les catholiques[2], mais il les traite en ennemis déclarés, les assimile presque aux hérétiques[3]. On sait que l'occasion de ce pamphlet fut un édit de l'évêque de Rome sur la pénitence[4]. D'après un passage d'Hippolyte[5], il ne semble point douteux que l'auteur de cet édit soit le pape Calliste. Par conséquent, c'est sous le pontificat de Calliste, entre 217 et 222, que fut publié l'opuscule sur la *Pudicité*.

Telles sont les seules dates, les unes précises, les autres approximatives, que l'on puisse aujourd'hui tirer des allusions historiques de Tertullien. Elles ne sont pas nombreuses; mais ce sont autant de jalons entre lesquels on peut intercaler, au moins par groupes, les autres ouvrages. Il suffit pour cela de noter avec soin, d'abord les renvois de l'auteur à ses propres livres; puis, dans chaque traité, l'absence ou la présence de théories montanistes; enfin, dans les traités orthodoxes, le caractère laïque ou sacerdotal, et, dans les traités montanistes, le progrès de l'hostilité, longtemps sourde, plus tard déclarée, contre l'Église.

En effet, considérées de ce point de vue, les œuvres de Tertullien se divisent en quatre classes, correspondant à quatre périodes successives, qui sont nettement indiquées par saint Jérôme[6], et dont chacune est caractérisée par la constatation d'un

1) Tertullien, *De pudicit.*, 1 : « Erit igitur et hic adversus Psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem... » ; *ibid.*, 21 : « Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, Psychice ?. . Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus... Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. »

2) *Ibid.*, 1 ; 13; 21.

3) *Ibid.*, 16 : « Sed est hoc solemne perversis et idiotis haereticis, jam et Psychicis universis... »

4) *Ibid.*, 1; 13.

5) Hippolyte, *Philosophoumena*, IX, 12. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 603-604; Preuschen, *Tertullian's Schriften de paenitent. und de pudicit.*, 1890 ; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 429.

6) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53. — Il suffit de lire avec un peu d'attention cette notice de saint Jérôme pour y trouver l'indication des quatre périodes dont nous parlons : 1re *période*. Allusion rapide aux premiers ouvrages apologétiques, trop connus pour qu'il fût nécessaire de les énumérer : « multaque scripsit volumina, quae, quia nota sunt pluribus, praetermittimus... » — 2e *période*. Prêtrise de Tertullien : « Hic usque ad mediam aetatem presbyter fuit Ecclesiae Africanae... » ; — 3e *période*. Ouvrages semi-montanistes : « ad Montani dogma delapsus, in multis libris Novae Prophetiae meminit » ; — 4e *période*. Ouvrages contre l'Eglise : « specialiter autem adversum Ecclesiam texuit volumina *De pudicitia*, *De persecutione*, etc. »

fait précis : 1° livres orthodoxes où l'auteur parle en laïque ; 2° livres orthodoxes où il parle en prêtre ; 3° livres de transition, où il expose en passant quelques idées montanistes, mais sans rompre pour cela avec les catholiques ; 4° livres où il attaque l'Eglise. — Il est clair qu'on peut se fonder sur ces différences essentielles pour établir la succession des quatre classes d'ouvrages. Un groupement par périodes chronologiques sera donc possible, si l'on détermine d'abord les limites de ces périodes : date de l'élévation au sacerdoce, date de l'adhésion au montanisme, date de la rupture définitive avec les catholiques.

La première de ces trois dates nous est connue déjà, au moins d'une façon approximative, par la biographie de l'auteur. Nous avons vu que, d'après l'*Apologétique* et l'adresse *Aux martyrs*[1], Tertullien n'était certainement pas prêtre en 197. Mais il l'était déjà au moment où il publiait son traité des *Spectacles*[2]. Or ce traité, auquel renvoie l'ouvrage orthodoxe sur la *Toilette des femmes*[3], est annoncé dans l'*Apologétique*[4], qu'il a évidemment suivi d'assez près. Ainsi, c'est vers 200 que Tertullien a été élu prêtre.

Et c'est en 207 qu'il commença à se tourner vers le montanisme. Dans les livres *Contre Marcion*, qui pour l'ensemble sont entièrement conformes à la doctrine de l'Église, on relève deux ou trois détails (mention du Paraclet[5], allusion à une discussion avec les catholiques)[6], qui trahissent l'influence sectaire, et qui par là contrastent avec le reste de l'ouvrage. Ce sont des notes insérées après coup, au moment où l'auteur préparait sa nouvelle édition de 207-208. L'adhésion de Tertullien au montanisme était alors toute récente : c'est seulement l'année suivante, qu'il adopta le costume ascétique, et qu'il s'en justifia par son traité du *Manteau* (209).

Quant à sa rupture avec les catholiques, nous croyons pouvoir

1) Dans l'*Apologétique*, rien ne trahit le clerc ; rien n'y adoucit la liberté du langage et l'âpreté des revendications. Le contraste est frappant avec les traités de la période suivante, comme le *De oratione*, le *De baptismo*, etc. — Dans l'adresse *Aux martyrs*, Tertullien se donne lui-même pour un humble fidèle : « Nec tantus ego sum, ut vos alloquar » (*Ad martyr.*, 1).

2) Le traité des *Spectacles* débute comme un sermon : « Qui status fidei, quae ratio veritatis...., Dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad Deum acceditis, recognoscite, qui jam accessisse vos testificati et confessi estis... » (*De spectac.*, 1).

3) *De cult. fem.*, I, 8.

4) *Apolog.*, 38.

5) *Advers. Marcion.*, I, 29 : « Sed et si nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio *Paracleto auctore* defendit, unum in fide matrimonium praescribens... »

6) *Ibid.*, IV, 22 : « In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, *de quo inter nos et Psychicos quaestio est.* » — Cf. *ibid.*, III, 24 : « Et qui apud fidem nostram est *novae prophetiae* sermo testatur... »

la placer en 213. En voici la raison. Parmi les livres dirigés spécialement contre l'Église, saint Jérôme cite le traité sur la *Persécution*[1], traité dont le titre complet est *De la fuite dans la persécution*. Cet opuscule est, en effet, très violent, d'un montanisme très franc et agressif[2]. Tertullien y considère décidément les catholiques comme des ennemis; il s'en prend surtout au clergé, qu'il poursuit d'âpres sarcasmes, où l'on sent la rancune[3]. C'est le ton d'un homme qui écrit au lendemain de violentes querelles, et qui s'est décidé à couper les ponts derrière lui. Nous allons voir que cette attitude s'explique fort bien par les circonstances.

D'après le texte même, le traité *De la fuite dans la persécution* a été écrit peu de temps après une cruelle persécution[4], à un moment où l'on redoutait de nouvelles poursuites[5]. Depuis l'adhésion de Tertullien au montanisme en 207, et jusqu'à l'époque de saint Cyprien, les chrétiens d'Afrique n'ont été sérieusement inquiétés que sous le gouvernement de Scapula (211-213). L'ouvrage sur la *Persécution* est donc de ce temps; il a suivi la lettre à Scapula, qui fut écrite au plus fort des violences, dans les derniers mois de 212, comme nous l'avons montré. Puisque les rigueurs avaient paru cesser, on doit admettre un intervalle de quelques mois. Donc le traité en question a été composé dans le courant de l'année 213.

Ainsi replacé à sa date, l'ouvrage s'éclaire tout à coup par l'histoire du montanisme. Les âpres colères de Tertullien n'ont pas seulement pour cause une divergence de vues sur la conduite qu'on devait recommander aux chrétiens en temps de persécution. Il y a autre chose au fond du débat : une rancune de sectaire. Les montanistes avaient tenté de nouveau d'imposer à l'Église leurs idées sur le rôle du Paraclet et leurs prophéties. Bien que formellement condamnés à Rome vingt ans plus tôt, sans doute par le pape Victor[6], ils étaient tout récemment revenus à la charge. Une discussion en règle s'était engagée entre leur chef Proclus et le prêtre romain Caïus. A la suite de ces conférences, l'Église de Rome avait refusé d'admettre les pro-

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53.

2) Tertullien, *De fug. in persec.*, 1; 9; 14.

3) *Ibid.*, 1; 11; 13-14.

4) *Ibid.*, 1 : « De persecutione nunc quaeritur... Haec pala illa, quae *et nunc* dominicam aream purgat, ecclesiam scilicet, confusum acervum fidelium eventilans et discernens frumentum martyrum et paleas negatorum... Ecclesia in attonito est. » Cf. *ibid.*, 5; 11; 13.

5) *Ibid.*, 1 : « Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in persecutione, quod *nescio quid annuntiaretur*... Quanto enim frequentiores *imminent persecutiones*... »

6) *Advers. Prax.*, 1; Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 8. — Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* II, § 1.

phéties de Montanus dans le canon du Nouveau Testament [1]. C'était le coup de grâce du montanisme.

Tertullien n'était pas homme à céder. Il répondit à la condamnation par des injures, et s'entêta d'autant plus dans ses idées, qu'il trouvait dans ses idées la justification de ses injures. A cet égard, son traité de la *Persécution* est très curieux à étudier. S'il attaque le clergé avec tant de violence, s'il raille volontiers les évêques qui rachetaient leurs églises ou se cachaient [2], c'est surtout pour donner la raison de leurs défaillances. Cette raison, il la découvre aussitôt dans ses préjugés de sectaire. A la faiblesse des catholiques, il oppose le courage des montanistes soutenus par l'Esprit [3]. Si les catholiques sont abandonnés de Dieu, c'est qu'ils repoussent les nouvelles prophéties [4]. Avec une insistance très significative, l'auteur proclame la « nécessité » du Paraclet [5]. Tout l'opuscule est une réponse très nette à la condamnation du montanisme.

Évidemment, quand il lançait à l'Église ces défis, Tertullien avait déjà rompu avec elle, et pris son parti de la rupture. Or, dans sa lettre à Scapula, il parlait encore au nom de tous les chrétiens; pas un mot n'y vise les catholiques, que l'auteur ne traitait point encore en ennemis. On en doit conclure que Tertullien s'est définitivement séparé de l'Église dans l'intervalle des deux ouvrages, soit au commencement de 213 [6].

Par là se trouvent délimitées les quatre périodes de son activité littéraire. L'attribution de chaque traité à tel ou tel groupe est relativement aisée, en raison du contenu même de l'ouvrage. On peut, de plus, grâce aux renvois de l'auteur à ses œuvres an-

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4; VI, 20, 3; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 59. — Renan (*Marc-Aurèle*, p. 227) place ces conférences en 210. Tillemont (*Mémoires sur l'histoire ecclésiastique*, III, p. 237 et 787) les plaçait vers 212 ou 213, ce qui est beaucoup plus vraisemblable : ces conférences ont eu lieu très probablement dans l'intervalle du *Ad Scapulam* et du *De fuga*, c'est-à-dire à la fin de 212 ou au commencement de 213.

2) Tertullien, *De fug. in persec.*, 13 : « Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt... »; *ibid.*, 11 : « ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt... »

3) *Ibid.*, 14.

4) *Ibid.*, 1 : « penes vos, qui, si forte, *Paracletum non recipiendo* deductorem omnis veritatis... »; *ibid.*, 9 : « *Spiritum* vero si consulas... » (suit un passage d'une prophétie montaniste) : *ibid.*, 11 : « Si et *Spiritum* quis agnoverit, audiet fugitivos denotantem. »

5) *Ibid.*, 14 : « Et ideo Paracletus *necessarius*, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt... »

6) Au témoignage de Tertullien lui-même, c'est la « défense du Paraclet » qui « l'a séparé des catholiques » (*Advers. Prax.* 1 : *Nos* quidem postea agnitio *Paracleti* atque *defensio disjunxit a Psychicis*). Or le traité de la *Persécution*, dirigé « spécialement contre l'Église », suivant l'expression de saint Jérôme (*De vir. ill.*, 53), est en grande partie consacré à la « défense » du Paraclet. Raison de plus pour admettre que ce traité a suivi de très près la rupture avec l'Église.

térieures, fixer dans quel ordre se sont succédé certains livres d'un même groupe. Mais, dans la plupart des cas, si l'on veut se garder des vaines hypothèses, on doit renoncer absolument à donner une date plus précise.

La première période, avons-nous dit, comprend les œuvres apologétiques ou philosophiques qui ont précédé l'élection de Tertullien au sacerdoce (vers 200). Mentionnons pour mémoire son opuscule de jeunesse sur les inconvénients du mariage[1]. Dans le courant de 197, à quelques mois d'intervalle, comme nous l'avons montré, il écrit son adresse *Aux martyrs*, les livres *Aux nations*, et l'*Apologétique*[2]. Très peu de temps après, entre 197 et 200, paraît le court traité *Sur le témoignage de l'âme*, traité qui est annoncé dans l'*Apologétique*[3], et qui, de plus, y renvoie[4].

A la deuxième période (de 200 environ à 206), appartiennent les autres ouvrages où l'on ne relève aucune trace de montanisme, mais où Tertullien parle en prêtre. Vers 200, le livre des *Spectacles*, qu'annonce l'*Apologétique*[5], et que cite la *Toilette des femmes*[6]; puis, la première édition des livres *Contre Marcion*[7]; enfin, le traité *Sur la prescription des hérétiques*, annoncé par l'ouvrage précédent[8] et par l'*Apologétique*[9]. Entre 200 et 206, la série des traités orthodoxes de discipline ou de

1) Saint Jérôme, *Epist.* 22, 22 (Migne); *Advers. Jovin.*, I, 13.

2) Ainsi que nous l'avons dit, la date de ces trois ouvrages est déterminée par des allusions historiques : *Ad martyr.*, 6; *Ad nation.*, I, 17; *Apolog.*, 35. — Voyez plus haut, même paragraphe.

3) *Apolog.*, 17 : « Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus?... O testimonium animae naturaliter christianae! »

4) *De testim. anim.*, 5 : « cum divinae Scripturae... multo saecularibus litteris vel modica tantum aetate aliqua antecedant, *ut loco suo edocuimus* ad fidem earum demonstrandam... » Cette démonstration se trouve dans *Apolog.*, 19. — Renvoi au *De testimonio animae* dans le *De carn. Christ.*, 12 : « Plenius haec prosequitur libellus quem scripsimus *De testimonio animae.* »

5) *Apolog.*, 38.

6) *De cult. fem.*, I, 8 : « omnes istae profanae *spectaculorum* saecularium voluptates, sicut *de illis suum volumen edidimus...* » — Le *De spectaculis* est cité encore par le *De coron.*, 6 : « spectacula... Sed et huic materiae propter suaviludios nostros graeco quoque stilo satisfecimus; » et dans le *De idolol.*, 13 : « *De spectaculis* autem et voluptatibus ejusmodi suum jam volumen implevimus. »

7) Rappelons que cette première édition est mentionnée par Tertullien dans une préface (*Advers. Marcion.*, I, 1). — Sur la date, voyez plus haut, même paragraphe.

8) *Advers. Marcion.*, I, 1 : « Sed *alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos... de praescriptione* novitatis. » — Évidemment, ce passage provient de la première édition du traité *Contre Marcion*; car la seconde édition renferme déjà quelques idées montanistes, et il n'y a pas trace de montanisme dans le *De praescriptione haereticorum*, qui est par conséquent antérieur à cette seconde édition.

9) *Apolog.*, 47. Tertullien y indique l'argument de la prescription et toute sa tactique future contre les hérétiques. — Renvoi au *De praescriptione haereticorum* dans le *Advers. Hermogen.*, 1; dans le *De carn. Christ.*, 2; et dans le *Advers. Prax.*, 2.

morale, dont plusieurs ont la forme de sermons[1] : la *Prière*, le *Baptême*, la *Patience*, la *Pénitence*, les deux livres sur la *Toilette des femmes*[2], et les deux livres *A ma femme*. Du même temps datent deux ouvrages de polémique, où n'apparaît aucune idée montaniste : le traité *Contre Hermogène*[3], qui est postérieur à la *Prescription des hérétiques*[4], et le traité *Contre les Juifs*, auquel renvoie la seconde édition du traité *Contre Marcion*[5]. A la même période il est naturel d'attribuer celles des œuvres perdues où rien n'autorise à supposer la présence de théories montanistes : l'*Origine de l'âme*[6], le livre *Contre les disciples d'Apelles*[7], le *Destin*[8], le *Paradis*[9], l'*Espérance des fidèles*[10].

La troisième période (207-212) est celle des ouvrages semi-montanistes. Quelques-uns, nous l'avons vu, sont datés avec assez de précision par des allusions historiques : en 207-208, l'édition définitive des quatre premiers livres *Contre Marcion*; en l'année 209, le *Manteau*; dans les derniers mois de 212, la lettre *A Scapula*[11]. Il faut placer avant la persécution de Scapula, donc entre 208 et 211, plusieurs traités semi-montanistes qui ne font aucune allusion à des poursuites récentes contre les chrétiens : le livre *Contre les Valentiniens*[12]; puis trois traités étroitement

1) Noeldechen place plusieurs de ces ouvrages à une époque antérieure, le *De baptismo* en 194, le *De oratione* et le *De cultu feminarum* en 197 (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 40-46; 154-155). C'est que ce savant n'a pas tenu compte de la distinction fondamentale entre les ouvrages orthodoxes où Tertullien parle encore en laïque et ceux où il parle en prêtre.

2) Renvoi au *De spectaculis* dans le *De cult. fem.*, I, 8.

3) Renvoi au traité *Adversus Hermogenem* dans le *De anim.*, 21.

4) Allusion au *De praescriptione haereticorum* dans le *Advers. Hermogen.*, 1.

5) *Advers. Marcion.*, III, 7 : « Discat nunc haereticus ex abundanti *cum ipso* licebit *Judaeo* rationem quoque errorum... » Tertullien indique clairement ici qu'il va faire un emprunt à son traité *Contre les Juifs* et reproduire son raisonnement sur les causes d'erreur, parce que Marcion lui-même reproduisait une objection des Juifs. D'où les rapports très étroits entre plusieurs chapitres des deux ouvrages (*Advers. Judaeos*, 9-14 = *Advers. Marcion.*, III, 7; 12-23). — D'après cela, le traité *Contre les Juifs* doit dater des années qui précèdent la seconde édition du *Advers. Marcion.* (207-208). Il est d'ailleurs antérieur à 207; car il est pur de tout montanisme. On ne peut admettre l'hypothèse de Noeldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 46-51), qui propose la date de 196. Avec infiniment plus de vraisemblance, M. l'abbé Duchesne (*Origines du culte chrétien*, p. 251) place l'opuscule « vers 207 ».

6) Le *De censu animae* est cité dans le *De anim.*, 1; 3; 11; 22; 24.

7) Le *Adversus Apelleiacos* est mentionné dans le *De carn. Christ.*, 8.

8) Renvoi au *De fato* dans le *De anim.*, 20.

9) Mention du *De paradiso* dans le *De anim.*, 55.

10) Le *De spe fidelium* est cité dans le traité *Advers. Marcion.*, III, 24.

11) *Advers. Marcion.*, I, 15; *De pall.*, 2; *Ad Scapul.*, 2-4. — Sur la date de ces trois ouvrages, voyez plus haut, même paragraphe. Renvois aux livres I-III *Contre Marcion* dans le *De resurr. carn.*, 2 et 14; au livre II, dans le *De anim.*, 21 et dans le *Scorpiac.*, 5; au livre IV, dans le *De carn. Christ.*, 7.

12) Tertullien était déjà montaniste, quand il composa ce traité. Parmi ceux qui ont combattu avant lui les Valentiniens, il cite

liés l'un à l'autre, sur l'*Ame*[1], sur la *Chair du Christ*[2], sur la *Résurrection de la chair*[3]; enfin, le livre V *Contre Marcion*[4], les opuscules sur l'*Exhortation à la Chasteté* et sur le *Voile des vierges*[5]. Trois autres ouvrages datent certainement des deux dernières années de cette période : le traité de la *Couronne*, écrit en 211, au début de la persécution de Scapula[6]; puis, en 211 ou 212, le *Scorpiace*, qui parut au milieu même de la persécution[7], et le traité de l'*Idolâtrie*, qui fait allusion au traité de la *Couronne*[8].

le chef du montanisme romain, qu'il appelle « Proculus *noster* » (*Advers. Valentin.*, 5). — Dans le *De resurr. carn.*, 59, allusion au livre *Contre les Valentiniens*, qui lui-même renvoie au livre *Contre Hermogène* : « Haec erit materia, quae nos commisit cum Hermogene... » (*Advers. Valentin.*, 16).

1) Ce traité *De l'âme*, souvent teinté de montanisme (*De anim.*, 55 ; 58, etc.), est postérieur aux premiers livres *Contre Marcion* et aux polémiques *Contre Hermogène* (*ibid.*, 21 : Marcioni ostendimus et Hermogeni). Il est antérieur à l'ouvrage sur la *Résurrection* (*De resurr. carn.*, 2 : Habet et iste a nobis plenissimum de omni statu animae stilum...).

2) Le *De carne Christi* est mentionné par le *De resurr. carn.*, 2; il renvoie lui-même au *De praescriptione haereticorum*, au livre IV *Adversus Marcionem*, et au *De testimonio animae* (*De carn. Christ.*, 2 ; 7 ; 12).

3) Cet ouvrage, où l'auteur invoque plusieurs fois des prophéties montanistes (*De resurr. carn.*, 11 ; 63, etc.), est la suite naturelle et logique du précédent (*De carn. Christ.*, 25 : resurrectio nostrae carnis alio libello defendenda ; *De resurr. carn.*, 2 : Nos volumen praemisimus *De carne Christi*). De plus, il renvoie au *De anima*, aux trois premiers livres *Adversus Marcionem*, et au traité *Adversus Valentinianos* (*De resurr. carn.*, 2 ; 14 ; 17 ; 45 ; 59). Enfin, il est cité dans le dernier livre contre Marcion (*Advers. Marcion.*, V, 10).

4) Renvoi au *De resurrectione carnis* dans *Advers. Marcion.*, V, 10.

5) Ces deux derniers opuscules, pleins d'exagérations montanistes, font d'ailleurs intervenir le Paraclet, les prophéties et visions nouvelles (*De exhort. castit.*, 10 ; *De virgin. vel.*, 1 ; 17). Mais, pas plus que les livres précédents, ils ne renferment d'attaques directes contre les catholiques ; l'auteur même se considère expressément comme faisant partie de l'Eglise (*De virgin. vel.*, 2). C'est pourquoi nous ne pouvons accepter l'hypothèse de Noeldechen, qui place le traité *De l'âme* en 211, la *Chair du Christ*, la *Résurrection de la chair*, et le *Voile des vierges* entre 213 et 217, l'*Exhortation à la chasteté* entre 217 et 221 (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians*, p. 77 ; 115 ; 125 ; 145 ; 156-157). Evidemment tout ce groupe d'ouvrages est antérieur à la rupture, et aux violents pamphlets du *De corona* et du *De fuga*. Il est antérieur aussi aux persécutions de Scapula auxquelles il n'est fait aucune allusion. Il est antérieur, par conséquent, à l'année 211.

6) Le traité *De la couronne* est un ouvrage montaniste (*De coron.*, 4), écrit après une assez longue période de paix et au commencement d'une nouvelle persécution (*ibid.*, 1). Depuis l'adhésion de Tertullien au montanisme, la seule persécution connue de ce temps est celle de Scapula. L'incident du soldat, qui fut l'occasion du traité, paraît s'être produit pendant les fêtes données pour l'avènement de Caracalla et de Géta (printemps de 211). — L'opuscule sur la *Couronne* renferme les premières attaques franches contre le clergé catholique (*ibid.*, 1). Il renvoie au *De spectaculis* (*ibid.*, 6), et annonce le *De fuga* (*ibid.*, 1 : Sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus).

7) Le *Scorpiace* a été écrit pendant la persécution de Scapula (*Scorpiac.*, 1). Comme le *De fuga*, il soutient l'idée montaniste de la nécessité du martyre (*ibid.*, 2-4). Il fait allusion au traité de la *Prescription* et aux deux premiers livres *Contre Marcion* (*ibid.*, 4-5).

8) *De idolol.*, 19 : « At *nunc* de isto quaeritur an fidelis ad militiam converti possit... » Le traité *De l'idolâtrie*, tout montaniste d'inspiration, est très postérieur au *De spectaculis*, qu'il mentionne (*ibid.*, 13) ; il est contemporain de la *Couronne*

La quatrième période est celle des pamphlets contre l'Église [1]. Elle s'ouvre en 213 par l'opuscule *De la fuite dans la persécution* [2]. Après 213 ont été composés les traités sur la *Monogamie* [3] et le *Jeûne* [4]; le livre *Contre Praxéas*, où l'auteur parle lui-même de sa rupture avec les catholiques [5]; les livres perdus sur l'*Extase* [6]; enfin, le traité de la *Pudicité* [7], qui fut publié entre 217 et 222, en réponse à un édit du pape Calliste [8], et qui est très probablement le dernier des ouvrages conservés.

Le tableau suivant résume nos conclusions sur la chronologie des œuvres de Tertullien :

et du *Scorpiace*. Les *gaudia publica* dont il parle (*ibid.*, 15) sont probablement les fêtes célébrées à l'avènement de Caracalla.

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « Tertullianus... specialiter autem adversum Ecclesiam texuit volumina *De pudicitia*, *De persecutione*, *De jejuniis*, *De monogamia*, *De ecstasi* libros sex, et septimum quem adversum Apollonium composuit. »

2) Sur la date de cet opuscule et sur les circonstances où il parut, voyez plus haut, même paragraphe. — Le *De fuga* est annoncé dans le traité de la *Couronne* (*De coron.*, 1), et y fait allusion (*De fug. in persec.*, 7).

3) Cet ouvrage, qualifié d'hérétique par saint Jérôme (*Comm. in Epist. ad Tit.*, I, 6), est tout entier d'un montanisme agressif (*De monogam.*, 2-4 ; 14) ; il conteste l'autorité du clergé (*ibid.*, 12), insiste sur l'infériorité des catholiques (*ibid.*, 1). Il est postérieur au *De fuga*, qui acheva la rupture, et antérieur au *De jejunio* qui le mentionne (*De jejun.*, 1 : De modo quidem nubendi *jam edidimus monogamiae defensionem*). Tertullien nous dit qu'il écrit cet ouvrage 160 ans après la composition de la première *Épitre aux Corinthiens* (*De monogam.*, 3).

4) Pamphlet postérieur au précédent (*De jejun.*, 1), d'un montanisme très violent, et plein d'injures contre les catholiques (*ibid.*, 1 ; 10-12).

5) *Advers. Prax.*, 1. — L'auteur y invoque sans cesse le Paraclet et les prophéties nouvelles (*ibid.*, 8-9 ; 13 ; 25 ; 30).

6) Au témoignage de saint Jérôme (*De vir. ill.*, 24; 40; 53), le traité de l'*Extase* comprenait sept livres, les six premiers étant dirigés contre l'Eglise en général, le dernier contre Apollonios, un adversaire déclaré des montanistes. L'ouvrage est donc postérieur à la rupture de Tertullien avec les catholiques, donc à l'année 213.

7) L'auteur y fait allusion à son traité de la *Pénitence*, qu'il avait composé longtemps auparavant, et où il avait soutenu des opinions différentes (*De pudicit.*, 1).

8) *De pudicit.*, 1 et 13. Cf. *Philosophoumena*, IX, 12. — Sur la date du traité de la *Pudicité*, et sur les faits historiques qui s'y rattachent, voyez plus haut, même paragraphe.

CHRONOLOGIE DES OEUVRES DE TERTULLIEN

Première période
(avant 200).

Avant 197.	*Liber ad amicum philosophum*	perdu.
En 197.	*Ad martyras*	janvier ou février.
	Ad nationes libri II. . .	après février.
	Apologeticum	fin de l'année.
Entre 197 et 200.	*De testimonio animae* . .	après l'*Apologeticum*.

Seconde période
(de 200 environ à 206).

Vers 200.	*De spectaculis.*	après l'*Apologeticum*.
	Adversus Marcionem . . (1re édition).	perdu.
	De praescriptione haereticorum	après l'*Apologeticum*; après la 1re édition du traité *Adversus Marcionem*.
Entre 200 et 206.	*De oratione.*	
	De baptismo.	
	De patientia.	
	De paenitentia.	
	De cultu feminarum libri II	après le *De spectaculis*.
	Ad uxorem libri II.	
	Adversus Hermogenem . .	après le *De praescriptione haereticorum*.
	Adversus Judaeos.	
	De censu animae	perdus.
	Adversus Apelleiacos . .	perdus.
	De fato	perdus.
	De paradiso.	perdus.
	De spe fidelium	perdus.

Troisième période

(207-212).

En 207-208.	*Adversus Marcionem libri I-IV.*	
En 209.	*De pallio.*	
Entre 208 et 211	*Adversus Valentinianos* .	après le *Adversus Hermogenem.*
	De anima	après le *Adversus Hermogenem* et le livre II *Adversus Marcionem.*
	De carne Christi	après le *De praescriptione haereticorum* et le livre IV *Adversus Marcionem.*
	De resurrectione carnis. .	après le *De anima* et le *De carne Christi*; après le *Adversus Valentinianos* et les livres I-III *Adversus Marcionem.*
	Adversus Marcionem liber V	après le *De resurrectione carnis.*
	De exhortatione castitatis.	
	De virginibus velandis.	
En 211.	*De corona.*	
En 211 ou 212.	*Scorpiace.*	après le *De corona.*
	De idololatria	
En 212.	*Ad Scapulam*	derniers mois.

Quatrième période

(depuis 213).

En 213.	*De fuga in persecutione.*	
Après 213.	*Adversus Praxean.*	
	De monogamia.	
	De jejunio	après le *De monogamia.*
	De ecstasi.	perdu.
Entre 217 et 222.	*De pudicitia.*	

CHAPITRE II

L'APOLOGISTE

I

Objet des divers ouvrages contre les païens. — L'*Apologeticum* et les livres *Ad nationes*. — Rapport de ces deux ouvrages. — Sources de Tertullien. — Système de défense. — Critique de la procédure et des lois contre les chrétiens. — Réponse aux objections des païens. — Préjugés populaires. — Le *crimen laesae divinitatis*. — Le *crimen laesae majestatis*. — Attaques contre les païens. — Droit du christianisme à l'existence légale. — Revendication de la liberté de conscience. — Démonstration de la vérité du christianisme. — La lettre *Ad Scapulam*. — Ce que vaut la méthode apologétique de Tertullien.

Dans l'œuvre si riche et si variée de Tertullien, rien n'est aussi célèbre, ni aussi important à tous égards, que ses traités apologétiques. Ils appartiennent à deux périodes distinctes de sa vie, aux premières années du règne effectif de Sévère (197-200), et au temps des persécutions du proconsul Scapula (211-212). Ils ont pour objet commun les rapports du christianisme avec la société païenne [1]. Mais ils se divisent nettement en deux catégories, suivant l'intention de l'auteur et le public visé. Les uns, traités sur les *Spectacles*, sur la *Couronne* et sur l'*Idolâtrie*, ont été écrits pour la communauté chrétienne, et devaient éclairer les fidèles sur la conduite à tenir en face d'un monde tout profane et hostile. Ces livres-là sont pleins de renseignements précieux sur les idées de Tertullien, sur la vie et les sentiments des chrétiens du temps ; mais ils ne nous apprennent rien, ou presque rien, sur la méthode de l'apologiste. Au

1) Dans cette étude sur l'apologiste, nous laisserons de côté trois ouvrages qu'on a tort de classer quelquefois parmi les traités apologétiques, et dont nous parlerons en temps et lieu : le *Ad martyras*, simple exhortation à des chrétiens prisonniers ; le *De testimonio animae*, petit traité de philosophie chrétienne ; et le *Adversus Judaeos*, livre de polémique religieuse. Ces trois ouvrages n'auraient que faire ici, puisqu'ils ne touchent pas directement aux rapports avec le paganisme.

contraire, les traités de l'autre catégorie, l'*Apologétique*, les livres *Aux nations*, la lettre *A Scapula*, sont de véritables plaidoyers, directement adressés aux magistrats ou au public païen : seuls, ils renferment, à proprement parler, une *apologie* ou défense du christianisme. Encore faut-il mettre à part la courte lettre à Scapula, qui a été composée beaucoup plus tard, dans des circonstances particulières. En fin de compte, tout le système apologétique de Tertullien est contenu en deux ouvrages : l'*Apologétique* et les livres *Aux nations*.

Ces deux ouvrages ont entre eux une parenté très étroite : si étroite même qu'elle déconcerte le lecteur non averti. Nés des mêmes circonstances, ils traitent le même sujet, avec les mêmes arguments, quelquefois les mêmes mots.

Tout d'abord, ils datent du même temps. D'après les allusions aux diverses phases de la lutte entre Albinus et Sévère [1], ils ont été composés l'un et l'autre dans le courant de l'année 197, au milieu de violentes persécutions. Bien des détails confirment cette conclusion et attestent que les deux traités sont contemporains : ainsi, tous deux mentionnent également, comme très récente, l'équipée de ce Juif qui promenait par les rues de Carthage une caricature du Christ [2].

Tertullien avait conçu en même temps et menait de front les deux ouvrages. Cependant, il acheva d'abord l'adresse *Aux nations*. En effet, il y annonce souvent, et très clairement, l'*Apologétique*, dont il avait déjà réuni les matériaux et arrêté le plan. Tantôt, il se contente d'effleurer une idée, d'indiquer en passant une preuve, qu'il se propose de développer tout au long dans l'autre ouvrage. Il dit, par exemple, au sujet des devins célèbres et des oracles rendus sur leurs tombes : « Il me faut maintenant effleurer ce thème, qui sera approfondi en temps et lieu. Constatons du moins, en attendant, que ces devins ont été des hommes [3]. » Or, l'argumentation ici annoncée se trouve précisément dans l'*Apologétique* [4]. Tantôt Tertullien ajourne entièrement des questions, qu'il réservait pour son grand plaidoyer. « Maintenant, dit-il, je diffère de m'expliquer sur la plupart des points, pour qu'on ne m'accuse pas de traiter partout les mêmes sujets [5]. » C'est ainsi qu'il promet à ses lecteurs un exposé com-

1) Tertullien, *Ad nation.*, I, 17; *Apolog.*, 35.

2) *Ad nation.*, I, 14 : « Nec adeo nuper quidam perditissimus in ista civitate... Sed et hoc tanquam hesternum... » = *Apolog.*, 16 : « In ista proxime civitate... »

3) *Ad nation.*, II, 7.

4) *Apolog.*, 22-23. — Le même développement est annoncé encore dans *Ad nation.*, II, 13 : « hic non est nobis extensius agendum. »

5) *Ad nation.*, I, 15. — Il s'agit ici de

plet de la doctrine chrétienne : « Je ne cesserai, s'écrie-t-il, de repousser vos calomnies. Bientôt elles seront confondues par l'exposition de toute notre doctrine. Pour le moment, je me contenterai d'arracher de notre corps vos traits et de les retourner contre vous[1]. » Il n'y a pas trace de cet exposé dans les livres *Aux nations*, tandis que c'est une des parties essentielles de l'*Apologétique*[2].

Entre ces deux traités, écrits la même année, qui traitaient des mêmes questions et devaient se compléter l'un l'autre, on n'est point surpris de trouver un fonds commun d'idées. On s'étonne davantage de constater que l'analogie va très souvent jusqu'à la reproduction symétrique, presque systématique, des mêmes arguments, des mêmes faits, des mêmes exemples, parfois des mêmes expressions, ou des mêmes phrases à peine modifiées. Ce qui achève de dérouter, c'est que ces deux ouvrages, considérés de tout temps comme entièrement distincts et parfaitement authentiques, sont construits en partie sur le même plan, renferment une foule de développements communs, et diffèrent surtout l'un de l'autre par les proportions. Presque tous les chapitres de l'adresse *Aux nations* correspondent à tels ou tels chapitres de l'*Apologétique*. — Il y a là un petit problème littéraire qui mérite d'être approfondi, et dont la solution peut éclairer la pensée de l'apologiste.

Avant de chercher à déterminer le rapport logique des deux traités, il faut évidemment commencer par distinguer et classer les éléments constitutifs de chacun d'eux. Sans aucun doute, l'*Apologétique* est beaucoup plus complet et plus important. Mais l'adresse *Aux nations* est plus courte, moins riche en son fonds, et, d'ailleurs, un peu plus ancienne. C'est à elle qu'il faut s'attaquer d'abord ; car on a chance d'y démêler l'intention première de l'auteur, peut-être l'esquisse de son dessein apologétique, en tout cas, la forme la moins complexe de son système.

Ce qu'on cherche tout naturellement dans les deux livres *Aux nations*, et ce qu'on y trouve le moins, c'est une défense directe du christianisme. Sans doute, on y lit au début quelques protestations éloquentes sur l'innocence des chrétiens, sur l'absurdité des préventions et des calomnies populaires[3] ; mais cet élément traditionnel de l'apologie est bientôt relégué au second plan. Tertullien signale aussi en passant, dans les procès de chrétiens,

l'argument tiré des sacrifices humains. Cf. *Apolog.*, 9.

1) *Ad nation.*, I, 10 : « postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae... »

2) *Apolog.*, 17-24 ; 30-36 ; 39 ; 44 sqq.

3) *Ad nation.*, I, 1-5 ; 7-9.

l'injustice des lois invoquées et l'irrégularité de la procédure[1] : idée originale et féconde de juriste converti, mais dont l'auteur ne tire presque rien dans le cas présent. Son esprit est ailleurs : s'il a rappelé d'abord les préjugés des païens, c'est surtout pour en conclure que ces préjugés les empêchent de se voir et de se juger eux-mêmes.

Peu à peu s'éclaire son dessein. Il n'a voulu jusqu'ici que déblayer le terrain. Maintenant, par une tactique très neuve et hardie, le voilà qui prend l'offensive. Il va retourner contre les persécuteurs tous les traits dont on accable les victimes[2]. Tout ce qu'on reproche faussement au christianisme est vrai du paganisme. On condamne *a priori* la religion du Christ comme une nouveauté dangereuse, comme un défi aux dévotions traditionnelles? Mais les païens eux-mêmes ont introduit dans leurs cultes une foule de nouveautés ; ils offensent leurs dieux par la façon dont ils les traitent ; ils leur prêtent un rôle étrange dans leurs poésies et sur la scène de leurs théâtres[3]. On attribue aux chrétiens des superstitions ridicules? Mais ce sont les païens qui adorent des ânes, des croix, le soleil, ou des dieux à têtes d'animaux[4]. Ce sont eux encore, qui, par piété, se sont rendus coupables d'infanticide, d'orgie, d'inceste[5]. Ce sont eux, et eux seuls, qui ont fomenté récemment des guerres civiles, et qui ont pris part aux révoltes contre l'empereur[6]. Les chrétiens, en s'obstinant dans leur foi, ne font qu'imiter le généreux entêtement des héros païens[7]. S'ils croient à la résurrection, à une autre vie, ils ont cela de commun avec les plus grands philosophes et les dévots de bien des cultes[8]. — Si dans tout cela il y a crime, que les persécuteurs commencent par se détester et se punir eux-mêmes ; ou qu'ils se corrigent, avant de frapper autrui[9].

Ainsi, dès la fin du premier livre *Aux nations*, Tertullien a complètement changé les rôles. Ce plaidoyer en faveur des victimes est devenu peu à peu une sorte de réquisitoire contre les juges et les bourreaux. L'auteur va plus loin encore. Après avoir démontré aux païens qu'ils sont aveugles, il entreprend, dans son second livre, de leur expliquer d'où vient leur aveuglement : de la croyance aux idoles. « Maintenant, dit-il, c'est à

1) *Ad nation.*, I, 2; 6.

2) *Ibid.*, I, 10 : « Nunc vero eadem ipsa de nostro corpore vulsa in vos retorquebo, eadem vulnera criminum in vobis defossa monstrabo... »

3) *Ibid.*, I, 10.

4) *Ibid.*, I, 11-14.

5) *Ibid.*, I, 15 16.

6) *Ibid.*, I, 17.

7) *Ibid.*, I, 18.

8) *Ibid.*, I, 19.

9) *Ibid.*, I, 20.

propos de vos dieux, pauvres gens, que je veux vous combattre. Ainsi l'exigent les nécessités de notre défense. J'en appelle à votre conscience même : elle décidera si vos dieux sont de vrais dieux, comme vous le voulez, ou de faux dieux, comme vous ne voulez pas vous en apercevoir[1]. » Cette enquête sur la légitimité du polythéisme est une conséquence logique de la nouvelle tactique adoptée par Tertullien. En effet, tous les préjugés, toutes les haines dont les chrétiens sont victimes, ont une seule et même cause : c'est qu'ils n'adorent pas les idoles. Leur innocence éclatera à tous les yeux, si l'on prouve que les dieux traditionnels n'ont pas droit à un culte. Or personne ne doit rien à ces dieux, pour la raison bien simple qu'ils n'existent pas. Pour justifier cette affirmation, Tertullien met en mouvement sa vaste érudition, et passe au creuset la théologie qui, de l'aveu même des païens, résumait toutes les dévotions païennes : la théologie de Varron[2]. Dieux des philosophes[3], dieux des poètes[4], dieux nationaux[5], ce sont tous des abstractions, ou des allégories, ou des hommes morts depuis longtemps, quelquefois très vicieux de leur vivant, ou des animaux ou des objets quelconques divinisés. Les dieux de Rome, ces prétendus garants de la grandeur romaine, n'ont pas plus de réalité : n'existant pas, ils ne sauraient s'irriter contre ceux qui les méconnaissent ; et ils n'ont pu exercer aucune action sur les destinées de l'Empire, qui dépendent, comme tout le reste, du Dieu unique[6]. — Ici se termine brusquement l'ouvrage. Mais la conclusion sort si naturellement des faits, qu'il était superflu de l'exprimer : que les païens cessent de croire à leurs vaines idoles, et du même coup tomberont leurs préjugés, d'où viennent tous les malentendus, toutes les violences.

La tactique de Tertullien dans les livres *Aux nations* peut donc se définir d'un mot : il défend le christianisme en sapant les bases du paganisme, en cherchant à détruire les causes d'hostilité contre la religion nouvelle. L'idée nous paraît aujourd'hui presque banale : c'est qu'elle a été reprise et exploitée par les apologistes des siècles suivants, déjà par saint Cyprien et par Arnobe. En fait, elle était très neuve à la fin du IIe siècle. Les apologistes grecs s'étaient placés à un point de vue très différent. Ce n'est point qu'ils n'eussent mêlé à leurs plaidoyers quelques railleries contre le polythéisme. Mais ces railleries, dont beaucoup de philosophes avaient donné l'exemple, n'intervenaient

1) *Ad nation.*, II, 1.
2) *Ibid.*, II, 1.
3) *Ibid.*, II, 2-6.
4) *Ibid.*, II, 7.
5) *Ibid.*, II, 8.
6) *Ibid.*, II, 9-17.

qu'incidemment dans l'argumentation, fondée tout entière sur les droits de la conscience, sur les rapports du christianisme avec d'autres doctrines ou d'autres religions autorisées. Ici l'accessoire devient l'essentiel, presque le tout. Le christianisme prend décidément l'offensive. — Les livres *Aux nations* ont paru confus, même quelque peu incohérents, à bien des lecteurs : c'est qu'on y cherche ordinairement un plaidoyer, au sens propre du mot. Mais qu'on y suive la véritable idée directrice de Tertullien : alors, à travers les digressions, les dissertations érudites et les subtilités d'avocat, une note éclatante domine tout le reste, un long cri de guerre contre le paganisme.

Dès les premiers mots de l'*Apologétique*, on se sent sur un tout autre terrain. Et cependant, chose curieuse, presque tous les développements du précédent ouvrage, à peine modifiés, ont été transportés dans celui-ci. En bon architecte, Tertullien n'a rien voulu perdre de ses vieux matériaux ; mais il les rajeunit, pour ainsi dire, par l'emploi qu'il en fait dans le nouveau monument. Tout d'abord, la belle ordonnance de l'*Apologétique* contraste avec les capricieuses inégalités de l'agencement des livres *Aux nations*. Puis, les morceaux d'emprunt ne sont pas toujours disposés dans le même ordre ; souvent ils ne jouent pas le même rôle dans l'argumentation. Une main plus experte a tiré meilleur parti des anciennes notes, et quelque peu adouci les tons : quoique l'auteur reproduise ici presque toutes ses attaques contre les religions païennes[1], il y met cependant moins d'âpreté, au moins dans la forme. Enfin, il renouvelle complètement le sujet par un curieux changement dans les proportions, en reléguant à l'arrière-plan les idées naguère dominantes. S'il s'indigne encore contre les préjugés populaires[2], s'il raille l'aveuglement des païens, ces dieux qui n'existent pas et qu'on ne saurait donc offenser[3], il subordonne ses raisonnements et ses railleries à une idée positive : l'idée de la loi et de la légalité. Par une innovation encore plus hardie que la précédente, il ramène la question du domaine des récriminations et des spéculations théologiques dans le domaine des faits. Il prétend démontrer que tout est injustice dans les persécutions : irrégularité de la procédure[4] ; iniquité des lois, contraires au droit naturel et au droit commun[5] ; inanité des soi-disant crimes d'impiété et de lèse-ma-

1) *Apolog.*, 9-16 = *Ad nation.*, I, 10-16 ; II, 12-16.

2) *Apolog.*, 3 ; 7-8 ; 16 = *Ad nation.*, I, 7-8 ; 11-14.

3) *Apolog.*, 10-11 ; 22-23 ; 25-26 = *Ad nation.*, II, 7-8 ; 12-17.

4) *Apolog.*, 2.

5) *Ibid.*, 4-6.

jesté[1]. Au nom de la raison et de la loi, il revendique pour le christianisme, comme pour tant d'autres associations, le droit à l'existence[2]. Et, à l'appui de cette revendication, il expose à grands traits la doctrine incriminée[3], il peint l'innocence de la vie publique et privée des chrétiens[4].

On voit par là qu'en dépit des analogies apparentes, et des nombreux emprunts de détail, il y a un abîme entre l'*Apologétique* et les livres *Aux nations*. On voit aussi combien est erronée l'opinion courante, d'après laquelle ce dernier ouvrage serait simplement « une édition abrégée » de l'autre. Ce ne serait, en tout cas, l'abrégé que d'une partie, la moindre, de l'*Apologétique*. — Il n'en est que plus intéressant de chercher pourquoi Tertullien a composé presque en même temps, souvent avec les mêmes matériaux, et publié à quelques mois d'intervalle, deux traités si différents sur le même sujet.

Il y a à cela, je crois, deux raisons : l'une, d'ordre pratique; l'autre, d'ordre psychologique.

D'abord, Tertullien a visé deux publics très distincts : tout naturellement, il ne leur a pas tenu le même langage. Ces *nationes*, auxquelles s'adresse le premier ouvrage[5], c'est ce que plus tard les chrétiens appelaient *gentes*, c'est-à-dire l'ensemble des païens, donc la foule, ou, tout au moins, la foule des demi-lettrés, la classe moyenne, toujours esclave des préjugés. Ce public-là ne comprend guère le raisonnement abstrait ni l'idée pure du droit; il n'obéit qu'à ses passions et à ses rancunes. De quoi lui parler, sinon de ses préjugés eux-mêmes, pour lui en montrer l'injustice? Donc on laissera presque entièrement de côté l'appareil des discussions juridiques ou philosophiques ; on s'efforcera seulement de prouver que tous les prétendus griefs contre les chrétiens n'ont aucun fondement, et peuvent même se retourner contre les païens.

Au contraire, l'*Apologétique* est une protestation solennelle contre les violences officielles, protestation envoyée à qui de droit, aux « magistrats de l'empire romain, qui siègent pour juger en lieu découvert et élevé, presque au plus haut point de la cité »[6]. Remarquons en passant que Tertullien ne s'adresse point ici à l'empereur, comme on le dit souvent, ni au sénat romain,

1) *Apolog.*, 10-36.
2) *Ibid.*, 38.
3) *Ibid.*, 17-21 ; 46-49.
4) *Ibid.*, 39-45.
5) *Ad nation.*, I, 7 : « Miserae atque miserandae *nationes*, ecce proponimus vobis... » ; I, 20 : « Iniquissimae *nationes*... » ; II, 1 : « Nunc de deis vestris, miserandae *nationes*, congredi vobiscum... »
6) *Apolog.*, 1 : « Si non licet vobis, romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad judicandum... »

comme le veut Eusèbe[1], mais au proconsul de Carthage et à ses assesseurs, peut-être aussi, du même coup, aux gouverneurs des autres provinces africaines : à plusieurs reprises sont mentionnés soit le « proconsul »[2], soit les *praesides* ou gouverneurs[3] ; le palais proconsulaire de Carthage était justement situé sur une colline, « presque au plus haut point de la cité »[4]. Ces magistrats, pour qui Tertullien écrivait son *Apologétique*, ne connaissaient ou prétendaient ne connaître que la loi. On leur parlera bien encore des préjugés populaires : car ces préjugés étaient presque toujours la cause principale des poursuites, et pouvaient d'ailleurs soit égarer, soit même intimider les juges[5]. Mais évidemment on devra se placer toujours au point de vue des magistrats eux-mêmes, s'attacher avant tout à la question de la légalité. C'est précisément le caractère et la grande originalité de l'*Apologétique*.

Voilà donc une première explication, très simple, du contraste que présentent les deux traités : l'auteur a changé de méthode et de ton, en même temps que de public. Mais il y a autre chose. Tertullien, en ces années-là, avait été amené successivement à deux conceptions également nouvelles, mais contradictoires, de l'apologie. Il songea d'abord à retourner contre les païens toutes les accusations dont on poursuivait le christianisme; il songea ensuite à contester la légalité des persécutions. C'est-à-dire que, d'une part, il voulait déclarer franchement la guerre au paganisme; et, d'autre part, il semblait proposer une sorte de *modus vivendi*, puisqu'il défendait sa religion sur le terrain légal. On ne pouvait guère mener en même temps ces deux campagnes, à moins de sacrifier en grande partie l'une des deux idées. L'oc-

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 5, 5 : τῇ Ῥωμαϊκῇ συγκλήτῳ προσφωνήσας... ἀπολογίαν.

2) *Apolog.*, 45 : « Deum, non *proconsulem* timentes. »

3) *Ibid.*, 2 : « Hoc imperium, cujus *ministri* estis... »; *ibid.*, 9 : « vobis justissimis et severissimis in nos *praesidibus* »; *ibid.*, 44 : « qui cotidie judicandis custodiis *praesidetis*, qui sententiis elogia dispungitis »; *ibid.*, 50 : « Sed hoc agite, boni *praesides*... »

4) « In ipso fere vertice civitatis » (*Apolog.*, 1). — On donne généralement à ces mots une signification abstraite ; on y voit une allusion à la hiérarchie administrative. Mais il n'y a à cela aucune raison. Prise au sens strict, l'expression de Tertullien est beaucoup plus claire, et s'accorde parfaitement avec la situation topographique du palais proconsulaire, qui s'élevait soit sur les pentes est de Byrsa, soit plutôt sur une des collines voisines (Procope, *Vandal.*, I, 20). Tertullien, dans l'*Apologétique*, parle volontiers des choses de Carthage : soit de la ville elle-même (*Apolog.*, 25) ; soit des spectacles (*ibid.*, 15); soit des émeutes et des incidents qui s'y rattachent (*ibid.*, 16 ; 37) ; soit des grandes divinités locales, la Vierge Céleste, Eschmoun-Esculape, ou Baal-Saturne (*ibid.*, 9 ; 12; 23-24). Donc, rien n'est plus naturel qu'une allusion au palais ou au tribunal proconsulaire dans un plaidoyer adressé au proconsul.

5) « Si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de justitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere... » (*Apolog.*, 1).

casion aidant, Tertullien trouva le moyen de ne rien sacrifier. La première idée remplit les livres *Aux nations*; elle se retrouve aussi, mais à l'arrière-plan, dans l'*Apologétique*, où domine absolument la seconde idée, celle de la discussion juridique. Ainsi la comparaison des deux ouvrages permet de préciser la curieuse évolution qui se produisit, en ces temps-là, dans l'esprit de Tertullien.

En somme, les livres *Aux nations* ont surtout, pour nous, la valeur d'un document. Ils complètent sur certains points les idées de l'apologiste, et ils mettent mieux en lumière l'originalité de son système de défense, en éclairant les étapes de sa pensée. Mais cette pensée, sous sa forme complète et définitive, on ne la trouve que dans l'*Apologétique*. Les chrétiens des siècles suivants ne s'y sont pas trompés; ils ont réservé à cet ouvrage-là une place à part, non seulement dans l'œuvre de Tertullien, mais encore dans toute la littérature des Eglises latines. Ce traité a même eu l'honneur — extrêmement rare et d'autant plus significatif — d'une traduction grecque[1] : traduction dont plusieurs fragments nous ont été conservés par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe[2], et dont l'auteur fut peut-être le célèbre Julius Africanus, créateur de la chronologie nouvelle[3]. A tous égards, l'*Apologétique* méritait cette réputation et ces hommages. C'est un des maîtres-livres de l'ancienne littérature chrétienne. Et c'est comme le centre de l'œuvre entière de Tertullien, le foyer d'où son génie a rayonné dans tous les sens. Plus d'une fois, en d'autres domaines, nous y retrouverons le point de départ de ses idées ou de ses théories. Pour le moment, nous nous contenterons d'y chercher les traits essentiels de son système apologétique.

On ne peut déterminer au juste ce que Tertullien doit à ses devanciers. Il a réuni dans son plaidoyer une masse énorme de faits, et il y renvoie à beaucoup d'auteurs. Cependant l'étude de ses sources est presque stérile, et cela pour plusieurs motifs : d'abord, il cite volontiers de seconde main ; ensuite, il oublie trop souvent d'indiquer ses références ou ses emprunts ; enfin, divers ouvrages qu'il a pu utiliser sont aujourd'hui perdus. On ne saurait donc être trop circonspect sur cette question. Nous

1) Τερτυλλιανὸς... ἐν τῇ γραφείσῃ μὲν αὐτῷ τῇ Ῥωμαίων φωνῇ, μεταβληθείσῃ δὲ καὶ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶτταν, ὑπὲρ χριστιανῶν ἀπολογίᾳ.. Eusebe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4).

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4-6 ; 25, 4 ; III, 20, 7 ; 33, 3 ; V, 5, 5-7 (= *Apolog.*, 2 et 5).

3) Harnack, *Die griech. Uebersetzung des Apolog. Tertullian's*, 1892 (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, VIII, 4) ; *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 669.

nous en tiendrons à ce qui est aujourd'hui certain, ou, du moins, très vraisemblable. Pour plus de clarté, nous distinguerons entre les sources profanes et les sources chrétiennes.

Ici, comme d'ordinaire, Tertullien puise à pleines mains dans la littérature païenne de la Grèce et de Rome, surtout dans les œuvres des philosophes et des poètes [1]. Il y a évidemment, dans cet amas de faits, des souvenirs personnels de lectures, des emprunts directs aux écrivains originaux. Mais, le plus souvent, ce sont des citations de citations. Ce qui est certain, c'est que l'auteur avait sous les yeux les ouvrages de Varron, véritable encyclopédie de l'antiquité gréco-romaine. Tertullien nous apprend lui-même que, dans le second livre *Aux nations*, il suit constamment cet auteur, le plus souvent, sans doute, pour le combattre, mais aussi pour le combattre avec ses propres armes. « Pour abréger, dit-il, j'ai choisi les ouvrages de Varron, qui a condensé tous les traités antérieurs sur les choses divines, et qui par là s'est exposé à nos coups comme une cible [2]. » L'*Apologétique* reproduit tous ces développements des livres *Aux nations* : on en peut conclure que Tertullien y vise également la théologie de Varron [3], resté plus tard le point de mire des apologistes. D'ailleurs, Tertullien a ramassé, de droite et de gauche, bien d'autres armes ; à l'occasion, il appelle à l'aide ou attaque des écrivains plus récents, Virgile [4] ou Sénèque [5], Pline [6] ou Tacite [7].

Plus importante, mais aussi beaucoup plus obscure, est la question des sources chrétiennes. En dehors des livres saints [8], et de certains apocryphes, comme les oracles sibyllins [9], on ne peut dire exactement ce qu'a utilisé Tertullien. Il connaissait très probablement une partie de la vieille littérature chrétienne ; car il y fait allusion [10], et même il mentionne expressément plusieurs apologistes ou polémistes de langue grecque : Miltiade [11], saint Justin [12], Irénée [13]. Mais que doit-il ici à ses prédécesseurs ? Écartons l'*Octavius* de Minucius Felix, qui présente bien des rapports avec l'*Apologétique*, mais qui est postérieur, comme nous le verrons [14]. Faut-il, avec plusieurs savants, supposer une

1) Tertullien, *Apolog.*, 9-16 ; 21-25 ; 46-50.

2) *Ad nation.*, II, 1 : « Elegi ad compendium Varronis opera... ». Cf. *ibid.*, I, 10 ; II, 3 ; 5 ; 9 ; 12-13.

3) Varron est d'ailleurs cité dans l'*Apologétique* (*Apolog.*, 14).

4) *Apolog.*, 7 ; 25.

5) *Ibid.*, 12 ; 50.

6) *Ibid.*, 2.

7) *Ibid.*, 16.

8) *Ibid.*, 18-20 ; 31.

9) *Ibid.*, 19. Cf. *Ad nation.*, II, 12.

10) *De testim. anim.*, 1.

11) « Miltiades, ecclesiarum sophista » (*Advers. Valentin.*, 5).

12) « Justinus, philosophus et martyr » (*ibid.*).

13) « Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator » (*ibid.*).

14) Voyez plus loin, *livr.* II, *chap.* VIII, § 1.

source commune à Tertullien et à Minucius, le célèbre et mystérieux plaidoyer prononcé au Sénat par Apollonius[1]? L'hypothèse est séduisante, et aujourd'hui elle mérite attention, depuis la découverte toute récente des pièces du procès : un texte arménien[2] et un texte grec[3] des *Actes* de ce martyr. Nous reviendrons là-dessus dans notre chapitre sur Minucius Felix, où cette discussion s'imposera[4]. Constatons seulement ici, pour ce qui concerne Tertullien, que les rapports apparents entre l'*Apologétique* et les *Actes* d'Apollonius se réduisent à bien peu de chose : des anecdotes relatives à Socrate, quelques phrases banales, dont on ne saurait rien conclure[5]. Restent les apologistes grecs. Il n'est pas impossible que Tertullien doive quelque chose à saint Justin et à Tatien[6]. Mais on n'ose l'affirmer : car les idées qu'il a pu leur prendre sont précisément de celles qui paraissent avoir circulé dès lors à travers toutes les communautés chrétiennes.

Au fond, cette question des sources est ici assez secondaire. Sans doute, Tertullien ne se faisait point scrupule de prendre son bien où il le trouvait. Mais peu importe qu'il ait ou non emprunté certains détails aux apologistes antérieurs, comme aux païens. Il renouvelait tout, parce qu'il subordonnait tout à un système très nouveau de défense. Après les philosophes chrétiens d'Orient, il invoque l'équité naturelle ; mais il l'invoque en jurisconsulte, et, par là, il donne à cette revendication une tout autre portée. Dans l'*Apologétique*, il ramène tout au point de vue légal. Il part de là pour critiquer la législation et la procédure, pour justifier les chrétiens et attaquer à leur tour les païens. Armé de sa science de juriste, il établit et proclame le droit du christianisme à exister, comme association régulière, et même comme religion.

En quelques mots, dès le début de l'*Apologétique*, Tertullien circonscrit nettement le terrain de la discussion. Avec la sûreté

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 21, 2-5; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 42. Cf. Sittl, *Jahresbericht für Alterthumwiss.*, 1889, II, p. 19 sqq.; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 591 ; *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1893, p. 721-746; 1894, p. 497. — Suivant Fr. Wilhelm (*De Minuci Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico*, 1887, p. 86), la source commune serait un ouvrage de Proclus le montaniste : hypothèse toute gratuite, qui ne repose sur rien de sérieux.

2) Publié à Venise en 1874, avec d'autres documents arméniens, par les Pères Mékhitaristes ; traduit en anglais par M. Conybeare (*The Apology and Acts of Apollonius and other monuments of early Christianity*, London, 1894).

3) Découvert à la Bibliothèque Nationale (*Fonds grec*, n° 1219) et publié par les Bollandistes : *Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 284-294 : *Sancti Apollonii romani Acta graeca.*

4) Voyez plus loin, *livr.* II, *chap.* VIII, § 1.

5) *Sancti Apollonii romani Acta graeca*, 19 et 41. — Cf. Tertullien, *Apolog.*, 14.

6) Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 100 et 487.

de coup d'œil d'un homme de loi, il se place franchement en face des faits. Il montre dans quelles conditions étranges s'engage le procès d'un chrétien. Un individu est dénoncé. Ses antécédents, presque toujours honorables, devraient prédisposer les juges en sa faveur. Son attitude, si différente de celle des autres accusés, devrait faire présumer de son innocence : « Jamais un chrétien n'a honte, jamais il ne se repent, si ce n'est de n'avoir pas été chrétien plus tôt. Si on le montre du doigt, il s'en glorifie ; si on l'accuse, il ne se défend pas ; interrogé, il avoue de lui-même ; condamné, il rend grâces[1]. » En présence d'un prévenu si peu suspect, que fait le juge ? Par une dérogation unique aux règles de la justice, il ne permet pas au chrétien de se justifier, il n'entre pas dans le détail de l'affaire, il se contente d'un mot : il veut savoir seulement si, oui ou non, l'on est chrétien. Généralement, quand on met un accusé à la torture, c'est pour le contraindre à avouer ; ici, c'est pour le forcer à déclarer le contraire de ce qu'il avoue. « Vous présumez de nos crimes d'après l'aveu de notre nom ; et pourtant vous nous obligez par la torture à nous désavouer, comme si, en niant le nom, nous pouvions nier du même coup les crimes dont vous nous aviez crus coupables sur l'aveu du nom... Un homme crie : Je suis chrétien. Il est ce qu'il dit ; toi, tu prétends lui faire dire ce qu'il n'est pas. Vous qui êtes chargés de découvrir la vérité, de nous seuls vous cherchez à tirer le mensonge. Je suis, dit cet homme, ce que suppose ta question. Pourquoi me torturer à contretemps ? J'avoue, et tu me tortures : qu'aurais-tu donc fait, si j'avais nié ? Quand les autres nient, vous ne les croyez pas facilement ; nous, dès que nous nions, vous nous croyez aussitôt[2]. »

D'où vient donc cette procédure anormale, chez des juges dont l'attitude, en toute autre circonstance, peut être irréprochable ? Elle vient d'abord du préjugé populaire, contre lequel les magistrats n'osent pas réagir, et dont beaucoup ne savent même pas s'affranchir. Avant toute enquête, un chrétien est tenu pour coupable de crimes monstrueux. Surtout, c'est un sacrilège, un ennemi des dieux. Sans scrupule, on le condamne sur son nom. Bien mieux, on craint même de le laisser s'expliquer ; car ses explications seraient autant de blasphèmes. « Vous le voyez bien, ce n'est pas un crime qui est en cause, mais un nom. Par l'effet d'une sorte de rivalité religieuse, on ne veut pas savoir exactement ce qu'on est sûr de ne pas savoir. On croit donc sur notre compte ce qui n'est pas prouvé ; et l'on ne veut pas d'une

1) Tertullien, *Apolog.*, 1. 2) *Ibid.*, 2.

enquête, qui mettrait à néant ce qu'on aime mieux croire. On veut que ce nom, ennemi d'une puissance rivale, soit condamné, pour des crimes présumés et non prouvés, sur son seul aveu. C'est pourquoi l'on nous torture, quand nous avouons, et l'on nous punit, quand nous nous obstinons, et l'on nous absout quand nous nions : tout cela, parce que le combat se livre autour d'un nom [1]. » — Ainsi, la première cause des irrégularités de procédure, c'est l'aveuglement souvent volontaire des juges, leur parti-pris plus ou moins sincère.

Mais ce n'est pas la cause principale. Il faut faire remonter plus haut la véritable responsabilité de toutes ces violences. Après tout, malgré leur procédure inintelligente ou malveillante, les juges ne font qu'appliquer la loi. C'est la loi elle-même, qui est inique et absurde. Voilà Tertullien au cœur de son sujet : grâce à sa profonde connaissance du droit romain de son temps, et, peut-être aussi, grâce à son flair d'avocat, il va signaler tous les points faibles de la législation spéciale dirigée contre les chrétiens.

Législation inique, en premier lieu, par cela seul qu'elle est une législation spéciale. Le propre de la loi, c'est d'être la même pour tous, de fixer les devoirs, de punir les délits, abstraction faite des doctrines ou des personnes. Toute loi est injuste, donc nulle en droit, qui vise un groupe distinct de citoyens et leur applique un traitement particulier : « J'admets, dit Tertullien, que nous soyons très coupables. Pourquoi nous traiter autrement que nos pareils, c'est-à-dire que tous les autres coupables ? La même faute doit entraîner la même répression [2]. » — Au fond comme dans la forme, la législation alors en vigueur contre le christianisme établissait ce qu'on appellerait aujourd'hui une catégorie de suspects.

Pour s'en convaincre, il suffit de remonter aux origines de cette législation. Tertullien affirme — et la critique moderne arrive aux mêmes conclusions [3] — que le point de départ de toutes ces iniquités légales a été un édit de Néron [4]. Edit très court, et terrible dans sa concision, qui se résumait en ces mots : « Il n'est pas permis d'être chrétien [5]. » Depuis Néron jusqu'au

1) *Apolog.*, 2.

2) *Ibid.*, 2.

3) Boissier, *La lettre de Pline au sujet des chrétiens*, dans la *Rev. arch.* de 1876 ; Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, p. 158 et suiv.

4) Tertullien, *Apolog.*, 5 : « Consulite commentarios vestros, illic reperietis primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientem Caesariano gladio ferocisse » ; *Scorpiac.*, 15 : « orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. » — Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 25, 3 ; III, 17 ; IV, 26, 9 ; Lactance, *De mort. persec.*, 2.

5) Tertullien, *Apolog.*, 4 : « Jam primum

début du règne de Sévère, ce premier édit avait été confirmé par une série de décisions impériales, réunies plus tard par Ulpien dans son livre *Sur les devoirs du proconsul*[1]. Tertullien insiste sur ce fait que tous les décrets postérieurs étaient, au fond, la remise en vigueur de la loi de Néron[2]. Tel paraît avoir été, en effet, le caractère de l'édit de Domitien[3]. Mais le rescrit explicatif de Trajan à Pline avait modifié quelque peu la situation. On sait que ce rescrit célèbre maintenait le principe de proscription, ordonnait même de condamner à mort tous les chrétiens dénoncés, mais défendait en même temps de rechercher les fidèles[4]. Tertullien montre aisément toute l'inconséquence de ces instructions données aux gouverneurs : « O sentence nécessairement contradictoire ! Il ne veut pas qu'on recherche les fidèles, en tant qu'innocents, et il veut qu'on les punisse, en tant que coupables. Il épargne, et il sévit ; il ferme les yeux, et il frappe. Pourquoi donc te tromper toi-même, ô justice ? Si tu condamnes, pourquoi ne pas rechercher le crime ? Si tu ne le recherches pas, pourquoi ne pas absoudre[5] ? » Trajan avait voulu concilier ce qu'il considérait comme son devoir de chef d'Etat avec ses sentiments naturels de modération et d'équité. Mais, en fait, le régime qu'il avait inauguré, et qui fut maintenu par ses successeurs, avait eu pour conséquence de substituer à une loi, même injuste, quelque chose de plus injuste encore : l'arbitraire. Pour déchaîner dans une ville ou une province une persécution nouvelle, il suffit désormais du moindre incident : une explosion de fanatisme, une fantaisie de l'empereur, l'hostilité d'un gouverneur, qui se montrait disposé à servir des haines toujours prêtes. Et la persécution atteignait d'autant plus de victimes, que l'Eglise s'était plus librement développée, à ciel ouvert, sur la foi d'une longue tolérance et d'une paix trompeuse.

Tel est le régime que Tertullien poursuit de ses colères et de ses sarcasmes. C'est le système de la persécution *par rescrit*,

cum dure definitis dicendo : *Non licet esse vos.* » Cf. Sulpice Sévère, *Chron.*, II, 29 (Migne) : « Post etiam datis legibus religio vetabatur, palamque edictis propositis *christianum esse non licebat* » ; *Sancti Apollonii romani Acta graeca*, 23 : τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι (*Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 290).

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 11, 18-19 : « Domitius (Ulpianus) *de officio proconsulis* libro septimo rescripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus paenis adfici oporteret eos qui se cultores Dei confiterentur. »

2) Tertullien, *Apolog.*, 5. Cf. *Ad nation.*, I, 7 : « Sub Nerone damnatio invaluit... Et tamen permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum. »

3) *Apolog.*, 5.

4) Pline le Jeune, *Epist.*, X, 97 (98), éd. Keil.

5) Tertullien, *Apolog.*, 2.

qui prévalut jusqu'aux édits de Sévère contre la propagande religieuse. D'après ce système, le christianisme reste interdit en principe, mais seulement en principe. Aux yeux des magistrats, un chrétien est innocent, tant qu'on ne l'amène pas devant leur tribunal. Il est coupable, dès qu'il est accusé régulièrement. En ce cas, on n'a point à chercher s'il a commis tel ou tel délit. Tout ce qui importe, c'est de savoir s'il est chrétien. Pour cela, on s'en tient à son propre témoignage. A-t-il renié sa foi ? on l'absout aussitôt. L'a-t-il avouée ? il tombe sous le coup de la loi, et l'on prononce contre lui la peine capitale. Cette procédure, qui semblait d'abord si profondément absurde, n'est complètement absurde que considérée en elle-même; elle est du moins logique, si on la considère dans ses rapports avec la loi, avec une loi absurde et inique.

Tertullien n'a pas de peine à prouver que cette législation est contraire à l'équité. Avec une belle et généreuse indignation, il proclame qu'aucune loi écrite ne saurait prévaloir contre le droit naturel : « Je vous combattrai à propos de ces lois, vous qui en êtes les défenseurs. D'abord, en répétant contre nous cette cruelle formule : « Il n'est pas permis d'être chrétien » ; en affirmant ce principe sans aucun des adoucissements qu'exigerait l'humanité, vous invoquez les droits de la violence et de la tyrannie, si vous déclarez que c'est interdit parce que vous le voulez, et non parce que cela doit être interdit. Est-ce parce que cela doit être interdit, que vous voulez l'interdire ? Mais, sans aucun doute, il faut interdire ce qui est mal ; et cela même implique qu'on autorise ce qui est bien. Si je prouve que ce que ta loi défend est bien, n'ai-je pas le droit d'en conclure qu'elle ne peut me défendre ce qu'elle m'aurait défendu justement, si c'était mal ? Si ta loi s'est trompée, c'est, je pense, qu'elle a été conçue par un homme ; car elle n'est pas tombée du ciel. Étonnez-vous qu'un homme ait pu se tromper en faisant une loi, ou ait eu raison de la réprouver [1] ! »

Éloquente et subtile argumentation, dont pourtant le principe nous paraît aujourd'hui presque banal : et fort heureusement, car c'est l'indice d'un progrès réel de la conscience humaine. L'idée était presque neuve au IIe siècle, ou, du moins, l'application qu'en fait ici Tertullien. Dès longtemps, sans doute, les philosophes avaient opposé la justice éternelle et inflexible à la justice boiteuse des hommes ; mais ces belles théories n'avaient guère été comprises hors du monde des rêveurs. Les apologistes grecs

1) *Apolog.*, 4.

avaient souvent protesté, au nom de l'équité, contre la situation juridique des chrétiens ; mais ils avaient protesté encore en philosophes, de trop haut, sans entrer dans le détail des faits. Tertullien fut le premier à poser nettement la question ; il contestait la légitimité des lois avec une autorité toute nouvelle, parce qu'il apportait dans ces discussions une précision technique de jurisconsulte, des habiletés et une âpreté d'avocat. Il vit tout le parti qu'il pouvait tirer de la lente évolution qui s'accomplissait dans la jurisprudence romaine de son temps. Jusqu'au siècle des Antonins s'était conservée, presque intacte, dans l'esprit des légistes comme de la foule, la vieille conception gréco-romaine : pour qu'une loi semblât juste, il suffisait qu'elle fût la loi. Chez les grands jurisconsultes du second siècle, et chez les empereurs du même temps, apparaît très nettement la notion du droit naturel, qui insensiblement transformera et adoucira toute la législation. Tertullien profita très adroitement de cette tendance nouvelle des esprits [1]. Et son argumentation précise sur les iniquités légales dont souffraient les chrétiens, était de nature à inquiéter dans leur conscience les juristes et les magistrats de bonne foi.

Il leur porte encore un coup droit, quand il entreprend de leur démontrer que ces lois sont mal faites, contradictoires, et, par conséquent, non avenues, inapplicables pour un juge soucieux des formes : « Lois iniques, ai-je dit ? Bien plus, si elles punissent un nom, ce sont des lois sottes. Si au contraire elles visent des actes, pourquoi punissent-elles ces actes sur le nom seul, tandis qu'ordinairement on exige la preuve du fait, et pas du nom ?... Aucune loi n'empêche de discuter ce qu'elle défend de commettre. Le juge ne condamne pas justement, s'il n'a la preuve que l'acte interdit a été commis ; et le citoyen ne peut se conformer religieusement à la loi, s'il ignore ce que punit la loi. Il n'est pas de loi qui doive à elle seule compte de sa justice ; elle en doit compte à ceux dont elle attend l'obéissance. D'ailleurs, la loi est suspecte, quand elle ne justifie pas de sa légitimité ; elle est scélérate, quand elle ne fonde pas son empire sur sa légitimité [2]. » Donc ces lois se détruisent elles-mêmes par les contradictions qu'elles impliquent. Elles sont nulles, comme contraires aux principes mêmes du droit romain. Pour un juge, c'est « prévariquer [3] » que de les appliquer.

1) *Apol.*, 4 : « Quot adhuc vobis repurgandae latent leges, quas neque annorum numerus neque conditorum dignitas commendat, sed *aequitas sola* ? »

2) *Ibid.*, 4.

3) « Praevaricaris in leges » (*ibid.*, 2).

Cette discussion juridique se termine sur un argument historique inattendu, qui est de nature à déconcerter les historiens modernes. Au dire de Tertullien, ce qui achève de démontrer l'injustice des persécutions, c'est que tous les persécuteurs auraient été précisément les mauvais empereurs : « Tels ont été toujours nos persécuteurs, les princes injustes, impies, déshonorés, ceux que vous avez coutume de condamner vous-mêmes, et dont vous réhabilitez les victimes. Au contraire, parmi tant de princes qui jusqu'à nos jours ont donné tant de preuves de leur sagesse dans les choses divines et humaines, citez-moi un ennemi des chrétiens[1] ! » Evidemment, sur ce point, l'auteur était mal renseigné : Marc-Aurèle a laissé persécuter les chrétiens, et Commode les a protégés. Il est possible, d'ailleurs, que Tertullien songe surtout ici à l'Afrique : en ce cas, nous devrions l'en croire, puisque nous ne savons rien sur les persécutions africaines antérieures aux dernières années du second siècle. Malgré tout, l'apologiste trahit son parti-pris, quand il invoque une anecdote suspecte pour faire de Marc-Aurèle un « protecteur » des fidèles, et quand il félicite presque Trajan « d'avoir affaibli l'effet des lois en défendant de rechercher les chrétiens »[2]. La tentation était grande, de demander à l'histoire elle-même la condamnation de ces lois que seuls auraient appliquées « des impies, des princes injustes, déshonorés, féroces ou frivoles, des fous »[3]. Mais c'était s'aventurer sur un terrain moins solide. Surtout, c'était faciliter un retour offensif du préjugé populaire chez des païens avisés et mieux renseignés, trop disposés déjà à expliquer par de profondes raisons politiques les rescrits d'empereurs comme Trajan ou Marc-Aurèle.

Inutile d'insister sur la conclusion de cette première partie de l'*Apologétique*. Les Romains ont abrogé déjà bien des lois, longtemps vénérées et légitimes. La législation contre les chrétiens est inique et absurde : qu'on la supprime[4]. Elle édicte contre une catégorie de citoyens des mesures d'exception. Or rien ne justifie cette dérogation au droit commun, ni la conduite des chrétiens, ni l'organisation de leurs Eglises, ni leur doctrine. C'est ce que l'apologiste se fait fort de prouver.

Dédaigneusement, sans s'y arrêter beaucoup — car il parle à des magistrats, qui, au fond, n'y croient pas — il montre l'inanité des prétendus crimes secrets que le vulgaire attribue aux chré-

1) *Apolog.*, 5.
2) *Ibid.*, 5.
3) « Quales ergo leges istae quas adversus nos soli exercent impii, injusti, turpes, truces, vani, dementes ? » (*ibid.*, 5).
4) *Apol.*, 6.

tiens. Ces orgies sauvages des réunions de fidèles, ces infanticides, ces incestes, où se complaît l'imagination des sots ou l'indignation hypocrite d'adversaires fanatiques, ce sont autant de contes à dormir debout. Ceux-là mêmes qui répètent ces récits imbéciles, et qui les exploitent, y reconnaissent des calomnies, puisque jamais on n'a osé faire là-dessus une enquête. « On en parle toujours, s'écrie Tertullien ; et, depuis le temps qu'on en parle, vous n'avez pas cherché à tirer la chose au clair. Eh bien ! constatez-la, si vous y croyez; ou n'y croyez point, si vous ne l'avez pas constatée. Votre dissimulation seule prouve que la chose n'est pas, puisque vous-mêmes n'osez pas la constater[1]. » Quoique les chrétiens aient beaucoup d'ennemis, les a-t-on jamais pris sur le fait? Peut-on produire un témoin? Si ces crimes sont secrets, comment peut-on les connaître? Et qui pourrait les révéler? Ce ne sont pas les fidèles : car dans tous les mystères le silence est exigé, et les coupables n'iraient point ici, par une indiscrétion, s'exposer à la haine publique. Ce ne sont pas non plus les étrangers; car ils sont exclus des mystères. On n'a d'autre preuve que la renommée, et l'on sait ce qu'elle vaut[2]. — Alors, dans un beau mouvement d'éloquence, Tertullien atteste le sentiment naturel d'humanité, qui, en tout groupe d'hommes, suffirait à rendre impossibles de pareils crimes : « Allons, voici le salaire de ces crimes : on promet la vie éternelle. — Croyez-y pour un moment; car je vous demande si, même y croyant, on voudrait obtenir cette récompense par de tels forfaits. — Allons, viens, plonge le fer dans le corps de cet enfant qui n'a point d'ennemi, qui n'a commis aucune faute, qui est le fils chéri de tous. Ou bien, si c'est un autre qui doit frapper, assiste seulement à l'agonie de cet être humain qui va mourir avant d'avoir vécu, attends que sa jeune âme s'envole, recueille son sang jeune, pour y tremper ton pain et pour t'en régaler. Puis, au moment de te mettre à table, examine bien les places, vois où est ta mère, où est ta sœur; regarde bien, pour ne pas te tromper, quand les ténèbres seront venues grâce aux chiens; car tu commettrais un sacrilège, si tu ne commettais pas un inceste. Par cette initiation et cette onction, tu vivras éternellement. — Voyons, réponds-moi si l'éternité vaut ce prix-là. Autrement, il n'y faut pas croire. Mais, quand tu y croirais, je dis que tu n'en voudrais pas; et, quand tu en voudrais, je dis que tu ne pourrais pas. Pourquoi donc les autres le pourraient-ils, si vous ne le pouvez pas? Pourquoi ne le pourriez-vous pas, si d'autres le peuvent?... Tu es homme,

1) *Apolog.*, 7. 2) *Ibid.*, 7.

toi aussi, comme un chrétien. Toi qui ne peux le faire, tu ne dois pas le croire de nous. Le chrétien aussi est un homme, tout comme toi[1]. » Et Tertullien conclut que ces crimes monstrueux sont démentis par leur monstruosité même; un secret si lourd n'aurait pu être gardé par tant de gens, surtout par des gens qui font profession de mépriser la mort.

Il suffisait d'un geste de dédain, et d'un appel au bon sens, pour écarter ces calomnies absurdes. Mais l'apologiste va discuter longuement, point par point, les deux grands griefs des politiques contre le christianisme : les accusations d'impiété et de lèse-majesté. Au fond, c'était uniquement pour ces deux crimes-là qu'on persécutait les chrétiens, l'auteur l'indique très nettement : « Vous n'adorez pas les dieux, nous dit-on, et vous n'offrez pas de sacrifices pour les empereurs. — Nous sommes logiques en refusant de sacrifier pour autrui, puisque nous ne sacrifions pas pour nous-mêmes et que nous avons renoncé, une fois pour toutes, à adorer les dieux. C'est pourquoi l'on nous accuse de sacrilège et de lèse-majesté. C'est là l'essentiel de l'affaire; bien mieux, c'en est le tout; et la question mérite d'être approfondie, si ce n'est pas le parti-pris ou l'iniquité qui nous condamne[2]. » Tout le procès du christianisme se ramenait donc à ces deux points. Tertullien se retrouvait ici sur son terrain favori, celui du droit. Il ne pouvait contester les faits incriminés, puisque les accusés en tiraient gloire. Mais il prétendait démontrer qu'en refusant d'adorer les dieux officiels et de sacrifier pour l'empereur, on ne se rendait coupable ni d'impiété ni de lèse-majesté.

Le second grief étant la conséquence logique de l'autre, c'est l'accusation d'impiété qu'il fallait repousser d'abord (*crimen laesae divinitatis*). Tertullien reprend ici la tactique et les principaux arguments des livres *Aux nations*, c'est-à-dire qu'il justifie le christianisme en attaquant le principe même du polythéisme. Les chrétiens, dit-il, ne tomberaient sous le coup des lois contre les sacrilèges, que si les dieux païens étaient réellement des dieux : « Nous cessons d'adorer vos dieux, du jour où nous sommes certains qu'ils n'existent pas. Vous devez donc exiger de nous la preuve que ces dieux n'en sont pas, et que par suite ils n'ont pas droit à un culte : pour avoir droit à un culte, il faudrait qu'ils fussent des dieux. Les chrétiens eux-mêmes mériteraient d'être punis, si l'on démontrait l'existence de ces dieux,

1) *Apolog.*, 8.

2) « Deos, inquitis, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non penditis... Itaque *sacrilegii* et *majestatis* rei convenimur. Summa haec causa, immo tota est... » (*Apolog.*, 10).

auxquels ils refusent un culte parce qu'ils ne croient pas à leur existence[1]. » Tertullien fait ici bon marché du principe de tolérance, que pourtant il invoquera très éloquemment[2]. C'est qu'il se place pour le moment au point de vue des païens. Il en appelle de leur dévotion et de leurs préjugés à leur conscience[3], même à leur érudition[4]. Il leur montre que tous leurs dieux sont des abstractions, ou d'anciens hommes, au témoignage d'Evhémère et de Varron. Dira-t-on que ces anciens hommes, en vertu d'une apothéose régulière, sont devenus réellement des dieux? Mais c'est impossible. Supposer qu'ils aient pu être vraiment divinisés, c'est admettre l'existence d'un Dieu suprême, qui leur aurait communiqué une part de sa divinité. Or, ce Dieu suprême n'avait nul besoin de pareils auxiliaires : avant eux, l'ordonnance du monde était achevée, et chaque élément remplissait sa fonction. Est-ce par leurs inventions utiles, ou par leurs vertus, que ces prétendus dieux auraient mérité leur apothéose? Mais ils n'ont pu rien inventer, rien créer, qui n'existât déjà ; et la plupart se sont illustrés surtout par leurs crimes, car ce n'est guère parmi les honnêtes gens que se recrute le panthéon[5]. — Mais, objectera-t-on, comment expliquer une si longue méprise de l'humanité? Les dieux n'ont-ils pas souvent manifesté leur présence et leur pouvoir par des apparitions, des prodiges, des oracles? — Pure illusion, répond Tertullien. Il ne conteste pas la réalité de ces manifestations, du moins en certains cas ; mais il y dénonce une sinistre comédie des démons. Ces esprits malfaisants, qui toujours rôdent autour de l'homme pour l'écarter du vrai Dieu, exploitent la crédulité païenne ; ils se glissent dans les temples, jusque dans les statues, et, trouvant la place vide, ils y jouent le rôle du dieu absent[6]. Ils le confessent eux-mêmes par la bouche des possédés. L'apologiste est si convaincu de cette supercherie, qu'il s'engage à faire avouer publiquement, par les grands dieux de Carthage, par la Vierge Céleste et par Eschmoun-Esculape, qu'ils sont des démons[7].

Ainsi, l'on n'est pas impie, pour ne point adorer des dieux

1) *Apolog.*, 10.

2) *Ibid.*, 24.

3) « Appellamus et provocamus a vobis ad conscientiam vestram... » (*ibid.*, 10).

4) « Si et ipsa inficias ierit, de suis antiquitatum instrumentis revincetur » (*ibid.*, 10).

5) *Apolog.*, 11.

6) *Ibid.*, 22.

7) « Edatur hic aliqui ibidem sub tribunalibus vestris quem daemone agi constet. Jussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille tam se daemonem confitebitur de vero quam alibi dominum de falso... Ista ipsa Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix, ipse iste Aesculapius medicinarum demonstrator..., nisi se daemones confessi fuerint Christiano mentiri non audentes, ibidem illius Christiani procacissimi sanguinem fundite ! » (*ibid.*, 23).

qui n'en sont pas; même on doit leur refuser des hommages qui s'adresseraient, en réalité, à d'astucieux démons [1]. D'ailleurs, on ne saurait trouver trace d'impiété dans le culte des chrétiens. Il faut être bien sot, bien esclave des préjugés vulgaires, pour supposer un instant que les disciples du Christ vénèrent un dieu à tête d'âne, une croix, ou le soleil [2]. Ces superstitions-là sont bonnes pour des païens. Le Dieu des chrétiens est le Dieu unique, entrevu, mais défiguré par les philosophes et la plupart des religions : Dieu tout-puissant, invisible et incompréhensible, qui a créé le monde par sa parole, qui s'est révélé par l'Ancien Testament, et qui s'est fait homme pour sauver l'humanité [3]. Doctrine généreuse, s'il en fut, et vraiment divine, et qui ne saurait porter ombrage à personne. Elle se concilie parfaitement avec les devoirs du citoyen. Si l'on suspecte le loyalisme des chrétiens, c'est que l'on s'obstine à associer les dieux de Rome au destin de l'Empire. « Les Romains, dit-on, doivent à leur active piété de s'être élevés si haut et d'avoir conquis le monde [4]. » A ce compte, les bienfaiteurs de Rome seraient les minuscules dieux indigènes, pauvres abstractions dédaignées et oubliées de tous. Les grandes divinités romaines sont d'origine étrangère ; si elles avaient soutenu leurs adorateurs, c'eût été contre Rome. En fait, la religion des vainqueurs ne s'est développée qu'à la suite de leurs victoires; chacun de leurs progrès aurait donc été marqué par un sacrilège [5]. C'est que tous ces êtres imaginaires ne sauraient intervenir dans les choses humaines. En refusant d'honorer les dieux romains, on ne manque pas plus au loyalisme qu'on n'est coupable d'impiété.

Mais la preuve matérielle de ce loyalisme, c'était, sous l'Empire, la participation au culte des empereurs; c'est-à-dire, encore, un acte d'idolâtrie. Les chrétiens ne pouvaient s'y associer sans renier leur foi. Par là, ils tombaient sous le coup des lois terribles contre les crimes de lèse-majesté (*crimen laesae majestatis*). Ainsi l'entendaient les magistrats, comme la foule. Ainsi le voulait malheureusement la logique des faits, du moment qu'on laissait la question se poser : il y avait, sur ce point, contradiction absolue, opposition brutale entre les institutions impériales et le principe même du christianisme. Tertullien n'a pas trop de toute sa subtilité, et de tout son esprit, pour se tirer ici d'affaire. Il n'ose attaquer directement les lois de lèse-majesté.

1) *Apolog.*, 27.
2) *Ibid.*, 16.
3) *Ibid.*, 17-21.
4) *Ibid.*, 25.
5) *Ibid.*, 25-26.

Il ne critique même pas ouvertement le culte des empereurs ; mais il s'attache à en montrer l'inefficacité, pour en conclure qu'on ne saurait être coupable de ne point prendre part à de vaines cérémonies.

Il commence par indiquer ironiquement les raisons secrètes de cette dévotion, si ombrageuse et si intraitable, pour le maître vivant et puissant : « Me voici arrivé, dit-il, au second grief, à ces offenses contre une majesté plus auguste; car vous affectez plus de crainte et d'habiles scrupules dans votre culte pour César, que pour Jupiter Olympien lui-même. Et vous avez raison, encore plus que vous ne pensez. N'est-il pas vrai que tout homme vivant vaut mieux qu'un mort? Mais vous vous laissez égarer par votre respect de la puissance présente : car vous vous rendez coupables d'impiété envers vos dieux, en les craignant moins qu'un homme, votre maître. Chez vous, on se parjure plutôt par tous les dieux que par le génie de César [1]. » — Donc il entre bien des éléments profanes dans la popularité de ce culte impérial. Mais enfin, ce culte existe, c'est un fait ; et il a pris une signification politique ; et tout sujet loyal de l'empire doit s'y associer, puisqu'il s'agit de prier pour le salut de l'Etat et du souverain.

Sans doute, répond Tertullien, et l'on nous accuserait justement de lèse-majesté, si ce culte avait précisément l'effet que vous lui attribuez. Mais, à qui donc adressez-vous ces prières pour l'empereur ? A des démons qui se moquent de vous, sous le nom de divinités qui n'existent pas, dans des temples qui ne subsistent que par les bienfaits et la protection du prince. « Ces dieux sont au pouvoir de César, dépendent entièrement de lui. Comment auraient-ils en main le salut de César ? Comment voulez-vous qu'ils le protègent ? Il leur est plus facile d'obtenir sa protection [2]. » De quoi s'agit-il, après tout ? De prier pour l'empereur. Vous, païens, vous invoquez pour lui de vaines idoles ou de malfaisants démons. Nous, chrétiens, nous appelons sur lui la bénédiction du vrai Dieu, du Dieu unique et tout-puissant [3]. Laquelle des deux prières est la plus efficace ? Et même, nous allons bien plus loin que vous dans notre vénération ; car nous plaçons le prince au-dessus de tous les dieux païens, nous lui donnons le premier rang après le Dieu suprême, de qui seul il dépend [4]. Ce loyalisme nous est commandé

1) *Apolog.*, 28.
2) *Ibid.*, 29.
3) « Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, Deum verum, Deum vivum... » (*ibid.*, 30).
4) *Apolog.*, 30.

par nos livres saints[1]. Assurément, nous ne pouvons rendre un culte à l'empereur ; mais nous respectons en lui le souverain choisi par Dieu[2]. Nous ne célébrons pas bruyamment sa fête, à cause des profanations et des grossiers plaisirs qui s'y mêlent ; mais ces manifestations périodiques d'une joie vulgaire, et souvent hypocrite, n'ont rien de commun avec le dévouement qu'on doit au prince. En tout cas, l'on ne trouve point parmi nous de rebelles[3]. Nous remplissons nos devoirs envers tous, à commencer par notre maître[4]. — L'habile avocat a si subtilement déplacé la question, que le lecteur a oublié peu à peu l'objet précis du débat, l'accusation de lèse-majesté. Dès lors, rien n'infirme la conclusion : les chrétiens, ces prétendus ennemis publics, sont au fond les meilleurs citoyens, les plus fidèles sujets de l'empereur.

On a vu que, tout en justifiant le christianisme, Tertullien ne se fait pas faute de malmener le paganisme. Non seulement il l'attaque dans son principe — ce qui était presque une nécessité de sa méthode de défense ; — mais encore, en toute occasion, il le poursuit de ses réquisitoires ou de ses sarcasmes. Régulièrement, à propos de chaque grief, il rend coup pour coup. Vient-il de nier les crimes secrets imputés aux chrétiens ? Il ajoute aussitôt : « Pour compléter cette réfutation, je vais montrer que vous-mêmes commettez ces forfaits, soit en public, soit en cachette : c'est peut-être pour cela que vous le croyez de nous[5]. » Et il relève curieusement, dans le culte ou la vie des païens, une foule de crimes plus ou moins authentiques, sacrifices humains, incestes, infanticides[6]. Veut-il défendre les chrétiens contre l'accusation d'impiété ? Il commence par affirmer que la piété d'un païen est faite de sacrilèges. Il se moque de ces religions où le caprice de l'homme crée les dieux, pour leur prêter des formes et attributs bizarres, pour les enfermer en de fragiles statues, pour les traiter souvent comme les plus vils objets, pour les détruire ou les mettre en vente[7]. Il excelle à saisir les côtés mesquins et ridicules du polythéisme. Surtout, il s'indigne contre l'immoralité des légendes mythologiques, que les philosophes essaient vainement d'expliquer par l'allégorie, et contre le rôle indécent ou grotesque qu'on fait jouer aux dieux sur les théâtres[8]. Puis, quand il arrive à l'accusation de lèse-majesté, il

1) *Apolog.*, 31.
2) *Ibid.*, 33-34.
3) *Ibid.*, 35.
4) *Ibid.*, 36.
5) « Haec quo magis refutaverim, a vobis fieri ostendam partim in aperto, partim in occulto, per quod forsitan et de nobis credidistis » (*Apolog.*, 9).
6) *Apolog.*, 9.
7) *Ibid.*, 10-13.
8) *Ibid.*, 14-15.

exploite habilement contre ses adversaires certains faits de l'histoire du temps[1]. Il soutient que l'enthousiasme populaire aux fêtes du prince, autour des autels où l'on sacrifie pour César, cache souvent bien des arrière-pensées[2], des ambitions honteuses d'elles-mêmes ou des mécontentements prêts à la révolte, et qu'en somme les païens seuls ont soutenu les rebelles.

Tout cela était de bonne guerre, assurément. De plus, c'était d'une adroite stratégie. Tertullien ne cédait pas seulement ici au plaisir de montrer que les païens eux-mêmes se rendaient souvent coupables de tous ces crimes secrets ou publics. Par ces escarmouches, il voulait diminuer la portée des griefs très graves dont tant de chrétiens étaient victimes : on était mal venu à poursuivre des gens qui refusaient de sacrifier pour l'empereur et d'adorer les idoles, puisque le culte impérial était pour beaucoup une hypocrite cérémonie, et puisque les adorateurs des idoles, par leur piété même, attestaient le néant de leur religion. Enfin, par cette offensive, Tertullien prétendait réfuter une objection toujours renouvelée, dissiper un préjugé persistant dans les classes élevées comme dans les foules. De tous côtés on accusait les chrétiens de s'isoler dans l'empire, de former au milieu de la société romaine un monde à part : crime inexpiable aux yeux des politiques comme de la gent moutonnière. — Eh bien ! réplique l'apologiste, voyez comme cette opinion est absurde ; vous vous démentez vous-mêmes par vos calomnies ; supposons que vos accusations soient fondées, alors nous serions coupables, mais nous le serions comme beaucoup d'entre vous, donc nous ne serions pas une catégorie spéciale de coupables. Il explique en quelques mots cette ingénieuse tactique : « Je ne me contenterai pas, dit-il, de réfuter les accusations portées contre nous, je les retournerai encore contre nos accusateurs eux-mêmes. Nos adversaires apprendront par là que les chrétiens sont innocents de crimes dont eux-mêmes sont coupables à leur insu. Se sachant des scélérats, ils rougiront d'accuser, je ne dis pas, de très honnêtes gens, mais, du moins, leurs pareils[3]. » C'est ainsi que ces polémiques contre le paganisme se rattachent à l'idée générale de l'*Apologétique* : il faut abroger la législation et la procédure spéciales contre les chrétiens, puisque les chrétiens, même s'ils étaient criminels, le seraient à la façon des païens.

1) *Apolog.*, 35.

2) « Adeo pietas et religio et fides imperatoribus debita non in hujusmodi officiis consistit quibus et *hostilitas* magis *ad velamentum sui* potest fungi... » (*ibid.*, 36).

3) *Apolog.*, 4.

Il va sans dire que Tertullien n'en reste pas là. Pour mieux mettre en lumière l'iniquité des lois, il tenait à établir qu'elles seraient iniques, même appliquées à des coupables. Mais il n'y a pas ici de coupables. Les chrétiens n'ont jamais commis dans l'ombre aucun des forfaits que leur attribue la sottise du vulgaire ; ils ne tombent pas sous le coup des lois contre les crimes d'impiété ou de lèse-majesté. Alors, pourquoi les traquer? Le christianisme remplit toutes les conditions des associations régulières, autorisées par la loi (*licitae factiones*)[1]. On n'a aucune raison, aucun prétexte, pour l'interdire : car il ne se mêle pas des affaires de l'Etat, et ne peut causer aucun désordre. Les chrétiens ne s'assemblent que pour prier, pour des repas ou des œuvres de charité[2]. Ils considèrent tous les hommes comme des frères[3], et mettent au premier rang de leurs devoirs le pardon des injures. Bien que souvent maltraités, et malgré leur nombre, ils n'ont jamais cherché à se venger[4]. On veut les rendre responsables de tous les malheurs publics : « Le Tibre vient-il à déborder jusqu'aux murailles, l'inondation du Nil vient-elle à manquer, survient-il une sécheresse, un tremblement de terre, une famine, une épidémie? aussitôt l'on crie : Les chrétiens au lion[5] ! » Pourtant l'on a eu de tout temps à déplorer des fléaux de ce genre. Avant l'apparition du christianisme, Dieu frappait les hommes pour leur impiété. Il les frappe encore, à cause de l'impiété des païens. Et cependant les maux présents sont moindres ; car les chrétiens sont là qui intercèdent pour tous, qui apaisent la colère divine, qui conjurent les sécheresses et mettent en fuite les démons[6]. Ces prétendus ennemis publics sont donc les bienfaiteurs de l'empire. D'ailleurs, ils remplissent tous leurs devoirs de citoyens, et contribuent, autant que les païens, à la prospérité commune[7]. Ils donnent l'exemple de toutes les vertus, par le fait seul qu'ils observent la loi divine[8]. Et ils sont en règle avec la loi romaine : ils forment une association parfaitement légitime et implicitement autorisée (*licita factio*), puisqu'ils ne commettent aucun des délits qui rendent criminelle une association (*illicita factio*). En quelques mots énergiques, l'auteur résume cette thèse hardie de droit politique : « Ces réunions des chrétiens, dit-il, mériteraient sans doute

1) « Inter *licitas factiones* sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur quale de inlicitis factionibus timeri solet » (*Apolog.*, 38).

2) *Apolog.*, 39.

3) « Fratres autem etiam vestri sumus, jure naturae matris unius » (*Ibid.*, 39).

4) *Ibid.*, 37.

5) *Ibid.*, 40.

6) *Ibid.*, 37 ; 40.

7) *Ibid.*, 42-43.

8) *Ibid.*, 44-45.

d'être assimilées aux réunions illicites, si elles leur ressemblaient ; elles mériteraient d'être condamnées, si l'on pouvait les incriminer pour l'un des délits qui constituent les factions. Mais nous sommes-nous jamais assemblés pour la perte d'un homme ? Nous sommes dans nos réunions ce que nous sommes individuellement, nous sommes tous ensemble ce qu'est chacun de nous pris à part : nous ne faisons de tort ni de mal à personne. Quand d'honnêtes gens, des gens de bien se réunissent, quand s'assemblent des gens pieux et innocents, il faut appeler leur réunion, non une faction, mais un sénat[1]. »

Arrivé là, Tertullien n'a plus, semble-t-il, qu'à résumer son argumentation et à conclure. Successivement, il a montré l'iniquité des lois spéciales contre le christianisme, il a prouvé sur tous les points l'innocence des fidèles, il a établi que leurs communautés présentent tous les caractères des associations autorisées ou tolérées. Donc il n'a plus qu'à réclamer en terminant l'abrogation des lois spéciales, à demander l'application du droit commun, c'est-à-dire, l'autorisation formelle, ou, tout au moins, la tolérance du pouvoir. Voilà le terme logique de son long plaidoyer, la conclusion attendue d'après sa thèse juridique. — Nous sommes loin de compte, et les derniers chapitres de l'*Apologétique* ménagent une surprise au lecteur. Au moment où la question paraît tranchée, et le procès gagné, l'avocat se tourne brusquement d'un autre côté, pour faire face à d'autres ennemis : il attaque les philosophes, il montre la supériorité du christianisme, dont il justifie les dogmes et affirme le succès[2]. Étrange volte-face, qui déconcerte tout d'abord et qui compromet un peu l'harmonie de la composition, mais qui éclaire tout un côté de l'œuvre en découvrant une arrière-pensée de l'apologiste.

Cette arrière-pensée, qui s'était trahie déjà en maint endroit du plaidoyer[3], mais qui avait toujours été vite réprimée par la prudence de l'avocat, et qui éclate presque malgré lui dans les dernières pages, c'était l'ambition de prouver à tous les païens éclairés la vérité du christianisme. On s'explique aisément pourquoi Tertullien hésitait à s'engager franchement dans cette voie, et pourquoi cependant il y était fatalement ramené. D'une part, comme il s'adressait à des magistrats et à des hommes d'État,

1) « Haec coitio Christianorum merito sane inlicita, si inlicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo quo de factionibus querela est. In cujus perniciem aliquando convenimus? Hoc sumus congregati quod et dispersi, hoc universi quod et singuli, neminem laedentes, neminem contristantes. Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia » (*Apolog.*, 39).

2) *Apolog.*, 46-50.

3) *Ibid.*, 17-24 ; 26-27 ; 30 ; 39-41.

il prétendait se placer uniquement sur le terrain du droit; et il se rendait compte qu'il risquait d'affaiblir son argumentation juridique, s'il y mêlait la théologie. Et, d'autre part, il savait que les païens les plus instruits et les politiques se faisaient l'idée la plus fausse de la doctrine chrétienne : naturellement, il désirait mieux renseigner les juges sincères, et, de plus, il devait craindre qu'on ne s'autorisât des préjugés sur la doctrine pour suspecter la conduite des fidèles, pour classer le christianisme parmi les associations criminelles. Il fallait donc que l'avocat trouvât le moyen de ne parler ni trop, ni trop peu, de sa religion. Il s'est tiré d'affaire en traitant incidemment les principales questions de dogme ou de morale, et en subordonnant toujours ce genre d'explications à ce qui était pour lui l'essentiel, à ce qui reste la grande originalité de son plaidoyer : la thèse juridique. Il y a donc, dans l'*Apologétique,* deux idées distinctes, qui trahissent deux intentions différentes, et qui n'ont pas la même importance relative. Une idée directrice, toujours au premier plan : apologie de la conduite des chrétiens, droit des communautés à l'existence légale. Et une idée secondaire, ou plutôt intermittente, qui souvent reparaît sans oser se développer tout entière : apologie ou exposition de la doctrine[1].

En fait l'on trouve, éparse dans l'*Apologétique*, une démonstration presque complète de la vérité du christianisme. Il importe d'en dégager et d'en rapprocher les éléments, pour reconstituer à grands traits l'ensemble du système. Non que tout y soit original : évidemment, sur ces questions, l'auteur a dû se conformer le plus souvent à la tradition, et peut-être a-t-il imité parfois les apologistes grecs qui avaient traité le même sujet. Mais la méthode de démonstration présente ici des traits nouveaux. Elle servira de modèle, dans les siècles suivants, à presque tous les apologistes latins. Enfin, Tertullien, dans cette partie quasi dogmatique de son plaidoyer, indique en passant beaucoup d'idées qu'il reprendra et développera dans plusieurs de ses ouvrages.

Le point de départ de son système, c'est une hautaine revendication de la tolérance religieuse et de la liberté de conscience : « Que l'un, dit-il, puisse rendre un culte à Dieu, l'autre à Jupiter; que l'un tende vers le ciel ses mains suppliantes, un autre vers l'autel de la Foi; qu'un autre, comme vous le croyez, puisse en

1) Tertullien lui-même, en résumant son plaidoyer, indique nettement ces deux idées : « *Constitimus*, ut opinor, *adversus omnium criminum intentationem*, quae Christianorum sanguinem flagitat. *Ostendimus totum statum nostrum*, et quibus modis probare possimus ita esse sicut ostendimus... » (*Apolog.*, 46).

priant compter les nuages, un autre les caissons du plafond; que l'un voue son âme à son dieu, l'autre l'âme d'un bouc. En effet, prenez garde de vous exposer à l'accusation d'impiété, en supprimant la liberté de religion et en interdisant le choix de la divinité, en m'empêchant d'adorer ce que je veux, en me contraignant à adorer ce que je ne veux pas. Personne ne voudra être adoré de force, pas même un homme[1]. » Cette liberté de conscience, que réclame si fièrement Tertullien, a deux faces, pour ainsi dire : elle implique le droit d'avoir sa religion particulière, et le droit de ne pas s'associer aux religions officielles[2]. Sur le premier point, l'entente eût été facile. Les Romains, comme tous les peuples anciens, admettaient parfaitement que chacun eût ses dieux, à la condition de ne causer aucun désordre et de ne pas négliger les dieux de l'État. Tertullien se plaint, il est vrai, que l'on inquiète les chrétiens dans l'exercice de leur culte : « Chaque province, dit-il, chaque cité a son dieu... Nous sommes les seuls à qui l'on interdise d'avoir une religion en propre[3]. » Mais les violences contre lesquelles il proteste avaient surtout pour cause l'exclusivisme intransigeant des chrétiens, qui se mettaient eux-mêmes hors de la loi commune. L'apologiste en convient, puisqu'il ajoute aussitôt : « Nous offensons les Romains, et l'on ne nous considère pas comme des Romains, parce que nous n'adorons pas le dieu des Romains[4]. » Donc, ce qui était surtout en question, c'était la contre-partie négative de la liberté religieuse, le droit de ne pas adorer les dieux officiels. Là-dessus, les païens se montraient intraitables ; car ils avaient pour eux la tradition, et ils invoquaient la raison d'État. De tout temps, dans tous les pays où l'on a identifié les intérêts de l'État et ceux de la religion, il a été très difficile d'assurer cette liberté d'abstention. Tertullien s'en est bien rendu compte. Il insiste d'autant plus sur ce droit qu'a l'individu de n'être point traîné de force aux autels. Il résume énergiquement ses protestations à la fin de sa longue argumentation contre le grief d'impiété : « Evidemment, on trouverait inique de contraindre des hommes libres à sacrifier malgré eux; car il n'y a point de sacrifice sans le consentement de celui qui l'offre. Et, si l'on forçait un homme à honorer les dieux; ces dieux que, de lui-même, dans son intérêt,

1) *Apolog.*, 24.

2) « adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut *non liceat mihi colere quem velim*, sed *cogar colere quem nolim* » (*ibid.*, 24).

3) « Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est... Sed *nos soli arcemur a religionis proprietate* » (*ibid.*, 24).

4) « Laedimus Romanos nec Romani habemur qui non Romanorum deum colimus » (*ibid.*, 24).

il devrait chercher à apaiser, on jugerait inepte de l'empêcher de dire, du droit de sa liberté : Je ne veux pas que Jupiter me soit propice; toi, qui es-tu? Que Janus vienne à moi, irrité, avec le visage qu'il voudra : de quoi te mêles-tu[1]? » Ainsi présentée, la liberté de conscience est surtout une affaire de bon sens.

Supposons assurée cette liberté de l'individu : quel usage en fera-t-il? Par une série d'étapes, ingénieusement disposées, Tertullien va l'amener insensiblement au christianisme. Laissant de côté toute doctrine préconçue, il invoque directement le témoignage de la conscience humaine : « Voulez-vous, dit-il, que nous interrogions l'âme elle-même? Elle est enfermée dans la prison du corps, mutilée par une mauvaise éducation, énervée par les passions et les concupiscences, asservie aux faux dieux. Pourtant elle revient à elle-même parfois, comme après une ivresse, ou un long somme, ou une maladie; et elle retrouve toute sa vigueur. Alors elle nomme Dieu, simplement parce que c'est le seul vrai Dieu. — « Dieu bon et grand! » ou « Comme Dieu voudra! » voilà ce que tous répètent. — L'âme atteste aussi que Dieu est notre juge, quand elle s'écrie : « Dieu le voit! » ou « Je le recommande à Dieu! » ou « Dieu me le rendra! » — O témoignage de l'âme naturellement chrétienne! Et, en prononçant ces formules, elle regarde, non le Capitole, mais le ciel. Elle sait que là est le séjour du Dieu vivant, et elle en vient[2]. » Ainsi le témoignage seul de la conscience, livrée à elle-même, conduit au déisme, à la conception d'un Dieu unique, invisible et tout-puissant, créateur du monde et juge des hommes. C'est la première étape.

Ce déisme est depuis bien des siècles, en Grèce comme à Rome, la religion de tous les gens sensés et de bonne foi. C'est la conclusion commune à toutes les philosophies dignes de ce nom[3]. Les doctrines philosophiques, en tant qu'elles aboutissent au monothéisme et qu'elles y ramènent tout, sont donc parfaitement légitimes. Elles contiennent une part de vérité. Mais les philosophes ont tous été dupes de leur orgueil, et victimes d'une illusion : ils ont trop compté sur leurs propres forces, ils ont cru découvrir eux-mêmes, par le seul effort de la raison, cette vérité partielle, tandis qu'ils n'y sont arrivés que guidés par Dieu[4]. — Comment cela, direz-vous? — Par l'intermédiaire de la Bible. A l'appui de cette aventureuse affirmation, Tertullien développe une théorie qui nous paraît bien singulière, mais qui a été pres-

1) *Apolog.*, 28.
2) *Ibid.*, 17. — Cf. *De testim. anim.*, 1.
3) *Apolog.*, 17 ; 24 : « Nonne conceditis de aestimatione communi aliquem esse sublimiorem et potentiorem, velut principem mundi perfectae potentiae et majestatis?... »
4) *Apolog.*, 46-47.

que universellement admise par les chrétiens en ces temps de lutte. La Bible, venant de Dieu, contient toute vérité. Elle est plus ancienne que toutes les littératures et les civilisations païennes[1]. Tout ce qu'il y a de bon et de vrai chez les auteurs profanes a été emprunté plus ou moins directement aux livres saints[2]. Même bien des récits mythologiques, bien des superstitions, ont leur origine dans tel ou tel épisode de l'Ancien Testament, altéré par la tradition orale ou mal compris : ainsi, le Sérapis égyptien n'est qu'une involontaire caricature de Joseph[3]. La théologie et la morale des philosophes, en ce qu'elles ont de moins contestable et de plus pur, proviennent de la Bible, mais de la Bible insuffisamment connue ou mal interprétée, défigurée souvent par les intermédiaires, par l'inintelligence et l'orgueil des profanes, et mêlée d'éléments suspects, interpolée et mutilée[4]. Il est facile de tirer la conséquence. Il faut remonter évidemment à la source toujours pure de cette science humaine si trouble, c'est-à-dire à l'Ancien Testament[5]. Le témoignage de la conscience nous avait menés au déisme philosophique ; la philosophie bien comprise nous mène au judaïsme. Deuxième étape.

L'Ancien Testament a contenu longtemps toute la vérité accessible à l'intelligence humaine, car c'était la seule révélation directe de Dieu à l'homme. Ce n'était pourtant qu'une vérité provisoire, ou plutôt incomplète : l'erreur, et le malheur, des Juifs est de s'obstiner à y voir une vérité définitive. Dieu lui-même, par ses prophètes, avait dès longtemps annoncé qu'il achèverait son œuvre[6]. D'où la mission du Christ, homme et Dieu tout ensemble, messager de la parole divine et sauveur de l'humanité[7]. Les Juifs, qui n'ont point voulu le reconnaître, ont été châtiés en conséquence. Ils ont cessé d'être le peuple élu, représenté maintenant par les chrétiens, c'est-à-dire par tous les

1) *Apolog.*, 19 ; 47.

2) « Hoc mihi proficit antiquitas praestructa divinae litteraturae, quo facile credatur thesaurum eam fuisse posteriori cuique sapientiae... Quis poetarum, quis sophistarum, qui non omnino de prophetarum fonte potaverit ? Inde igitur philosophi sitim ingenii sui rigaverunt, ut quae de nostris habent, ea nos comparent illis » (*Apolog.*, 47).

3) « Serapis iste quidam olim Joseph dictus fuit, de genere sanctorum » (*Ad nation.*, II, 8). Le *modius* dont était couronné Sérapis fut assimilé au boisseau de Joseph ; d'où l'étrange confusion faite par beaucoup de chrétiens.

4) « Homines gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius libidinosi, si quid in sanctis Scripturis offenderunt digestis, ex proprio instituto curiositatis ad propria opera verterunt, neque satis credentes divina esse, quo minus interpolarent, neque satis intellegentes, ut adhuc tunc subnubila... » (*Apolog.*, 47).

5) « Unde haec, oro vos, philosophis aut poetis tam consimilia ? Nonnisi de nostris sacramentis. Si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt » (*Apolog.*, 47).

6) *Apolog.*, 18.

7) *Ibid.*, 21.

hommes de bonne volonté, tous ceux qui, suivant l'énergique expression de l'apologiste, « adorent Dieu par le Christ »[1]. — On voit que dans ce système le christianisme ne s'oppose ni à la philosophie ni au judaïsme : il les prolonge, les rectifie ou les complète, il marque seulement la dernière étape de la raison humaine, guidée par Dieu, dans son long pèlerinage vers la vérité. En elle-même, la thèse de Tertullien pourrait être aisément contestée; elle présente surtout un point faible, le passage du déisme philosophique au judaïsme. Mais elle paraît assez vraie, historiquement. Bien des païens, dégoûtés de la philosophie, avides de certitude ou curieux de dévotions exotiques, se tournaient vers le judaïsme, dont ils adoptaient la doctrine, et même quelques pratiques[2] : ces philosophes judaïsants étaient des recrues presque assurées pour les communautés chrétiennes.

Ce n'est pas tout d'expliquer par quelles voies la raison humaine arrive au christianisme. Il faut démontrer encore que le christianisme est la vérité définitive. Tertullien en donne plusieurs preuves, qui ne sont pas également décisives pour nous, mais qui l'étaient alors, au moins pour les fidèles ou les demi-convertis. Il invoque d'abord, naturellement, l'autorité de l'Ancien Testament, la longue suite des prophéties, relatives à la loi nouvelle, qui toutes ont été confirmées par la réalité des faits, ou qui s'accomplissent encore journellement[3]. En second lieu, ce qui prouve la divinité du christianisme, c'est l'aveu des démons, de tous les prétendus dieux païens, qui tremblent au nom du Christ, qui reconnaissent en lui leur maître et le maître du monde. « Je produirai, s'écrie l'apologiste, des témoins irrécusables du Christ : ces dieux mêmes que vous adorez[4]. » Et plus loin : « Tout notre empire, tout notre pouvoir sur les démons, vient de ce que nous prononçons le nom du Christ, leur rappelant ainsi les châtiments auxquels ils s'attendent et dont Dieu les menace par l'intermédiaire du Christ. Ils redoutent le Christ en Dieu, et Dieu dans le Christ : voilà pourquoi ils obéissent aux serviteurs de Dieu et du Christ[5]. » C'est peut-être l'argument auquel l'auteur tient le plus; il le place sur le même rang que l'argument traditionnel tiré de la réalisation des prophéties. Il dit vers la fin de l'*Apolo-*

1) « Deum colimus per Christum » (*Apolog.*, 21).

2) Tertullien lui-même parle de ces païens judaïsants (*Apolog.*, 16; *Ad nation.*, I, 13 : Quod quidem facitis exorbitantes et ipsi a vestris ad alienas religiones. Judaei enim festi sabbata et caena pura et judaïci ritus lucernarum et jejunia cum azymis et orationes litorales, quae utique aliena sunt a diis vestris).

3) *Apolog.*, 20-21.

4) « Monstrabimus vobis idoneos testes Christi ipsos illos quos adoratis » (*Apolog.*, 21).

5) *Apolog.*, 23.

gétique : « J'ai montré ce que nous sommes et par quels moyens nous pouvons prouver l'exactitude de nos déclarations : à savoir, par l'autorité et l'antiquité des divines Ecritures, et aussi par l'aveu des démons[1]. » Si Tertullien attache tant d'importance à cette raison, c'est qu'il était homme de sens pratique, et il croyait tenir là une preuve de fait. Pour bien comprendre ceci, il faut se placer dans l'état d'esprit des chrétiens des premiers siècles, qui vivaient sous l'œil de Dieu, dans une atmosphère saturée de mysticisme. Autour d'eux rôdait toujours l'Esprit du mal[2], dont ils triomphaient souvent. Ils exorcisaient les démoniaques, terrorisaient les diables, et les forçaient à confesser le Christ[3]. Ces scènes étranges surexcitaient les imaginations. On était porté naturellement à y chercher la preuve tangible de la vérité du christianisme. Pour des âmes inquiètes, et à demi-gagnées, un exorcisme était plus convaincant que le plus beau raisonnement du monde. « Assez de mots, dit Tertullien, je vais vous montrer le fait lui-même[4]. »

La même préoccupation pratique domine le reste de l'argumentation. Une des preuves alléguées, c'est la supériorité de la morale chrétienne. L'auteur vient de justifier certains dogmes, surtout le dogme de la résurrection. « Maintenant, ajoute-t-il, je veux que tout cela soit faux, que ce soient autant de suppositions : ces doctrines n'en sont pas moins nécessaires. Ineptes, si vous voulez; mais utiles. On devient nécessairement meilleur, quand on y croit, dans la crainte d'un supplice éternel, et dans l'espérance d'un bonheur éternel. C'est pourquoi, il est mauvais de déclarer faux et inepte, ce qu'il est bon de présumer vrai[5]. » Le christianisme prouvé et légitimé par sa morale, voilà une idée que nous croyons très moderne : elle est familière aux vieux apologistes, surtout à Tertullien; en ces temps de persécutions, elle était de nature à troubler de nobles consciences et à préparer des conversions.

Le dernier argument de Tertullien pouvait aussi frapper quelques esprits généreux; mais il était surtout propre à exaspérer la foule des païens, même les politiques. C'est la grande preuve invoquée par les persécutés de tous les temps : l'héroïsme des victimes, et l'impuissance des bourreaux. Si les chrétiens mon-

1) « Quibus modis probare possimus ita esse sicut ostendimus, ex fide scilicet et antiquitate divinarum litterarum, item ex confessione spiritualium potestatum » (*Apolog.*, 46).

2) *Apolog.*, 22 : « Satanan, principem hujus mali generis... Operatio eorum est hominis eversio... »

3) *Ibid.*, 23 ; 37 ; 46.

4) « Sed hactenus verba; jam hinc demonstratio rei ipsius... » (*Apolog.*, 23).

5) *Apolog.*, 49.

trent tant d'énergie dans les supplices, c'est qu'ils sont soutenus par le vrai Dieu. Chaque martyre est une victoire pour eux et pour leur religion. Il leur suffirait d'abjurer, pour être absous; donc, ils sont frappés, parce qu'ils le veulent; et ils le veulent, pour gagner la vie éternelle[1]. Toutes les violences ont pour contre-coup un progrès du christianisme : « Allons, bons gouverneurs, plus estimés encore des foules si vous leur immolez des chrétiens, tourmentez-nous, mettez-nous à la torture, condamnez-nous, écrasez-nous : votre iniquité est la preuve de notre innocence... Mais tous vos raffinements de cruauté ne servent de rien : ils redoublent plutôt l'attrait de notre secte. Nous devenons plus nombreux, toutes les fois que nous sommes moissonnés par vous : c'est une semence que le sang des chrétiens... Cette obstination même, que vous nous reprochez, est une prédication. En la contemplant, on est ébranlé, on cherche ce qu'il y a là-dedans. Quand on l'a cherché, on vient à nous. Quand on est venu à nous, on souhaite le martyre, pour mériter toute la grâce de Dieu, pour obtenir tout le pardon de Dieu en échange de son sang. Car toutes ses fautes sont remises au martyr. Voilà pourquoi nous vous rendons grâces, quand vous nous condamnez[2]. » Ainsi la persécution a pour effet d'ouvrir le ciel aux chrétiens, et de hâter les progrès du christianisme, qui en attestent la vérité.

Sur ce cri de triomphe se termine l'*Apologétique*. On voit que Tertullien s'est laissé peu à peu entraîner hors du terrain qu'il avait choisi d'abord et nettement circonscrit. Parlant à des magistrats, il prétendait discuter en homme de loi la situation légale du christianisme ; et cette argumentation juridique, très fortement déduite, remplit en effet la plus grande partie de son plaidoyer. Mais en même temps, un peu dans l'intérêt de sa cause, beaucoup dans l'espoir de gagner quelques-uns de ses juges, ou, tout au moins, d'éclairer leur conscience, il a entrepris de démontrer la vérité de la doctrine chrétienne. Ambition généreuse, très légitime en elle-même, mais qui risquait ici de compromettre la thèse de l'avocat. Laissée d'abord à l'arrière-plan, et contenue par l'idée juridique, l'apologie de la doctrine a fini par tout envahir. Elle remplit à elle seule les derniers chapitres de l'*Apologétique*, et en dicte la conclusion, hautaine et provocante. Ce plaidoyer, qui avait tourné vite au réquisitoire,

1) « Quasi non totum quod in nos potestis nostrum sit arbitrium. Certe, si velim, Christianus sum. Tunc ergo me damnabis, si damnari velim; cum vero quod in me potes, nisi velim, non potes, jam meae voluntatis est quod potes, non tuae potestatis... » (*Apolog.*, 49).

2) *Apolog.*, 50.

puis au pamphlet, s'achève par un défi. On dirait que Tertullien, désespérant de convaincre la justice humaine, a voulu d'avance en appeler à la justice divine.

Ces défis lancés à la face des persécuteurs, ces généreuses bravades, c'est presque le tout de la lettre *A Scapula*. Ce très court et très éloquent opuscule n'est pas, à proprement parler, une apologie du christianisme, mais plutôt un *Avertissement* au proconsul d'Afrique. L'auteur lui-même en prévient ses lecteurs : « Si nous vous envoyons ce petit livre, dit-il, ce n'est pas que nous ayons des craintes pour nous ; mais nous en avons pour vous et pour tous nos ennemis, loin d'en avoir pour nos amis. En effet, notre religion nous ordonne d'aimer même nos ennemis, et de prier pour ceux qui nous persécutent : c'est par là que notre bonté est parfaite et unique, non point banale. Aimer ses amis, c'est le fait de tous ; aimer ses ennemis, cela n'appartient qu'aux chrétiens. Donc, nous plaignons votre ignorance, nous avons pitié de l'erreur des hommes ; nous prévoyons l'avenir, et nous en distinguons chaque jour des signes menaçants : cela nous oblige à vous aviser par lettre de ce que vous ne voulez pas entendre de vive voix[1]. » Ce ton de compassion méprisante et agressive ne se dément point jusqu'à la fin de l'opuscule. D'ailleurs, il se comprend beaucoup mieux alors, en 212[2], qu'aux temps de l'*Apologétique*. Quinze ans avaient passé, et les circonstances étaient changées.

En 197, le christianisme était encore formellement proscrit par la vieille loi de Néron, qu'avaient confirmée les rescrits de divers empereurs en fixant la procédure : puisque l'avocat des proscrits demandait l'abrogation des lois spéciales et l'assimilation de la secte aux associations autorisées, il eût été logique de ne point injurier ni pousser à bout les représentants du pouvoir. L'édit de Sévère contre la propagande[3], en 202, avait modifié la situation. Au fond, c'était un édit de dédaigneuse tolérance, avec cette condition expresse que la religion tolérée s'en tiendrait au *statu quo* : on ne devait plus traquer les chrétiens pour leur foi ou pour leur nom, mais on sévirait contre tout acte de prosélytisme. Une conséquence directe de cet édit avait été d'augmenter beaucoup la liberté d'initiative et la responsabilité personnelle des gouverneurs de province ou des autres magistrats. Ils n'avaient plus à constater simplement, comme autrefois, un fait brutal, le refus de sacrifier ; ils devaient poursuivre

1) *Ad Scapul.*, 1.
2) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
3) Spartien, *Sever.*, 17.

un délit de propagande, commis dans l'ombre des communautés ; ils n'en pouvaient saisir la preuve, que s'ils la cherchaient un peu, ou, du moins, s'ils encourageaient les dénonciations. De là le caractère nouveau, intermittent et sporadique, des persécutions dans les dernières années du règne de Sévère. Le sort des chrétiens, dans chaque province, dépendait presque uniquement de l'attitude des gouverneurs. C'est justement ce qui se passa en Afrique. Tertullien lui-même rend justice à plusieurs proconsuls qui y rétablirent provisoirement la paix religieuse, rien qu'en laissant voir leur peu de goût pour ce genre d'affaires[1]. Par contre, l'arrivée d'un gouverneur hostile aux chrétiens suffisait à réveiller le fanatisme, à susciter les dénonciations, et donnait le signal d'une nouvelle curée. L'Eglise d'Afrique fut cruellement éprouvée entre 211 et 213, pendant que Scapula administrait Carthage ; les chrétiens du pays savaient que la responsabilité réelle de tous leurs maux remontait soit au proconsul d'Afrique, soit aux gouverneurs de Numidie et de Maurétanie[2].

De là, le ton et la physionomie de la lettre *A Scapula*. C'est la personne même du magistrat que vise directement Tertullien. Sans doute, il commence par résumer brièvement son argumentation de l'*Apologétique*. Il invoque hautement les droits de la conscience : « Il est de droit humain et de droit naturel que chacun puisse adorer ce qu'il veut : la religion d'un individu ne nuit ni ne sert à autrui. Il n'appartient point à une religion, de contraindre une religion[3]. » Puis il réfute en quelques mots les griefs d'impiété et de lèse-majesté. Mais on sent ici que l'apologiste a hâte d'en finir avec la théorie : s'il a reproduit ses arguments d'autrefois, c'est simplement pour maintenir envers et contre tous le droit imprescriptible du christianisme. Ce qui importe aujourd'hui, c'est la conduite du proconsul, auteur responsable des persécutions actuelles. Tertullien veut l'amener à la justice par la peur. Il lui prouve d'abord qu'on peut ménager les chrétiens sans manquer à la loi[4], puisque tant de ses prédécesseurs ont su concilier leur devoir de gouverneur avec leur devoir d'humanité. Il cherche surtout à l'effrayer par la pensée des châtiments auxquels l'expose sa cruauté. Les fléaux naturels se multiplient, et sont autant d'avertissements pour les bourreaux. Naguère, la populace a saccagé les cimetières chrétiens

1) *Ad Scapul.*, 4.
2) *Ibid.*, 4.
3) « Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem... » (*Ad Scapul.*, 2).
4) « Potes et officio jurisdictionis tuae fungi et humanitatis meminisse... » (*Ad Scapul.*, 4).

de Carthage : elle en a été punie par une famine [1]. Depuis quelque temps, la colère de Dieu se manifeste par de terribles prodiges : des pluies torrentielles, des feux menaçants au-dessus des murs de Carthage, une éclipse de soleil pendant les assises d'Utique [2]. Que le gouverneur prenne garde à lui ! Saturninus, le premier proconsul d'Afrique qui ait persécuté les chrétiens, est mort aveugle [3]. Déjà Scapula lui-même a reçu un avertissement, puisqu'il a été frappé naguère d'un mal mystérieux [4]. Pourquoi encourir, de gaieté de cœur, la vengeance du vrai Dieu ? Les chrétiens sont si nombreux en Afrique, qu'on ne réussirait jamais à anéantir leur secte. Que ferait le proconsul, s'ils se présentaient tous à son tribunal ? « Que feras-tu de tant de milliers de personnes, de tant d'hommes et de femmes, de tout sexe, de tout âge, de tout rang, qui s'offriront à toi ? Combien de bûchers, combien de glaives il te faudra ! Et que souffrira Carthage elle-même ? Il te faudra la décimer. Parmi les victimes, chacun reconnaîtra ses proches, ses camarades. On y verra peut-être des hommes et des femmes de ton rang, les plus grands personnages, des parents ou des amis de tes amis. Epargne-toi donc toi-même, sinon nous. Epargne Carthage, sinon toi. Epargne ta province : car, dès qu'on a connu tes intentions, elle a été en proie aux concussions des soldats et des haines privées... Tu ne détruiras pas notre secte : sache-le bien, elle se fortifie d'autant plus, quand on croit l'écraser. A la vue de tant de courage, chacun est pris de scrupules, et désire ardemment chercher de quoi il s'agit ; quand on connaît la vérité, on est des nôtres [5]. »

C'est, comme on le voit, la conclusion de l'*Apologétique*. A vrai dire, il n'y a qu'un élément nouveau dans la lettre *A Scapula* : l'idée du châtiment divin réservé à tous les persécuteurs, idée qui fera fortune, et qui inspirera tout le pamphlet de Lactance sur la *Mort des persécuteurs*. Le reste de la lettre ne contient guère que la substance, condensée et concentrée, des plaidoyers antérieurs. Pour juger de ce qu'a été Tertullien comme apologiste, il faut toujours en revenir à l'*Apologétique*.

1) *Ad Scapul.*, 3.

2) *Ibid.*, 3.

3) « Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit » (*Ad Scapul.*, 3).

4) « Tibi quoque optamus admonitionem solam fuisse, quod cum Adrumeticum Mavilum ad bestias damnasses, et statim haec vexatio subsecuta est, et nunc ex eadem causa interpellatio sanguinis. Sed memento de cetero » (*Ad Scapul.*, 3). Le passage est un peu obscur, et a été souvent mal interprété. Cependant il nous paraît s'éclairer par le contexte. D'après ce qui précède, Tertullien veut effrayer Scapula, en le menaçant non d'une calamité publique, mais de quelque châtiment qui l'atteindrait personnellement : à ce propos il lui rappelle la triste fin de plusieurs magistrats persécuteurs, et il fait allusion à quelque maladie qui avait déjà puni Scapula lui-même.

5) *Ad Scapul.*, 5.

On connaît maintenant son système de défense. Il est presque impossible de ne pas se demander, en terminant, ce que vaut ce système. La réponse différera beaucoup, suivant le point de vue où l'on se placera. Si l'on apprécie la thèse en elle-même, d'après nos idées modernes, on ne trouve guère qu'à approuver, à admirer. D'abord, il va sans dire que la sympathie du lecteur est d'avance, et sans réserve, acquise à l'avocat des persécutés. Puis, l'édifice est imposant, l'échafaudage de preuves est solidement charpenté, agencé avec art par la main d'un maître-ouvrier. Enfin, le système est original, très neuf en presque toutes ses parties, au moins par les proportions et l'ordonnance. L'apologie chrétienne, jusque-là, était une supplique aux empereurs, mêlée d'appels à l'équité et de protestations d'innocence. Avec Tertullien, elle devient un plaidoyer en règle, et en bonnes formes. On ne se contente plus ici d'invoquer l'équité et d'affirmer l'innocence des chrétiens : on prétend établir juridiquement cette innocence en discutant point par point tous les griefs [1], et prouver que les lois spéciales comme la procédure sont contraires aux principes du droit romain [2]. En même temps, on retourne contre les païens tous leurs traits [3], on supprime les causes d'hostilité en minant le polythéisme lui-même [4] ; sur ces ruines des fausses religions, on montre le christianisme grandissant ; on établit qu'il a le droit de régner seul, parce qu'il est la vérité [5]. A nos yeux, ces trois idées se soutiennent et se fortifient l'une l'autre : les attaques contre le paganisme et l'apologie de la doctrine chrétienne nous paraissent appuyer la revendication légale. Comme, d'ailleurs, les faits ont fini par donner raison à Tertullien, nous admirons sans inquiétude la solidité du système, la variété des moyens qui tendent au même objet, la fertilité d'inventions, l'ingéniosité et l'art de l'écrivain. Il est peu d'ouvrages aussi sincères, aussi éloquents, aussi riches de fond, que l'*Apologétique* ; il en est peu où soient exprimées avec autant de force et d'insistance les idées qui nous tiennent le plus à cœur, la justice, le respect des convictions et des droits de l'individu, la tolérance, la liberté de conscience [6].

Tout cela est incontestable ; mais ce n'est pas ici la question, ou, du moins, ce n'est pas toute la question. L'*Apologétique* est un plaidoyer, adressé, dans des circonstances bien déterminées, à des magistrats romains qui croyaient remplir leur devoir en

1) *Apolog.*, 7-8 ; 16 ; 22-27 ; 30-35 ; 38-45.
2) *Ibid.*, 2 ; 4 ; 38.
3) *Ibid.*, 9 ; 16 ; 35.
4) *Ibid.*, 10-15 ; 22-23 ; 25.
5) *Ibid.*, 17-21 ; 24 ; 39 ; 46-50.
6) *Apolog.*, 4 ; 24 ; 28 ; 46-50.

frappant les chrétiens. Si jamais livre fut un acte, c'est bien celui-là. Donc, ce n'est point seulement notre impression qui importe, c'est encore et surtout celle des gens pour qui fut écrit le livre. Il visait un objet précis. Cet objet, l'a-t-il atteint? Pouvait-il l'atteindre, et avait-il pris pour cela le meilleur moyen?

L'a-t-il atteint? Tout nous fait supposer le contraire. Sans doute, nous n'avons pas là-dessus de renseignements directs. Mais l'absence même de ces renseignements est déjà un indice significatif: si le célèbre plaidoyer de Tertullien eût produit quelque résultat, il serait bien surprenant qu'aucun auteur chrétien ne nous en eût rien dit. En tout cas, l'histoire des persécutions du temps ne comporte guère cette hypothèse. L'*Apologétique* paraît en 197: quatre ou cinq ans plus tard, est promulgué l'édit de Sévère [1], et, à plusieurs reprises, jusqu'à la fin du règne, les communautés africaines sont traquées avec plus d'acharnement que jamais. Supposons même qu'il y ait eu un rapport plus ou moins direct entre la campagne de Tertullien et le changement de tactique imaginé par Sévère ou ses conseillers. En ce cas, l'argumentation de l'apologiste aurait eu pour effet de rendre plus clairvoyante la haine des païens, de leur signaler le danger d'une procédure anormale, de leur apprendre à se servir plus habilement de la loi pour viser plus juste, pour frapper surtout le christianisme dans sa propagande, condition nécessaire non seulement de son avenir, mais de son existence, puisque, suivant le mot célèbre, « on devenait, on ne naissait pas chrétien » [2]. Que l'on admette ou non ce rapport entre le plaidoyer de Tertullien et l'édit de Sévère, la conclusion est à peu près identique: les hommes d'Etat et les magistrats païens ont continué à persécuter les fidèles sans tenir compte de l'*Apologétique*, ou ils y ont répondu par de nouvelles persécutions mieux calculées. De toute façon, l'avocat avait perdu sa cause.

Mais l'avait-il plaidée aussi habilement qu'on le dit d'ordinaire, et qu'il nous semble à première vue? — Pour répondre à cette question, tâchons d'analyser l'impression d'un magistrat païen, intelligent, instruit, foncièrement honnête, et sincère, à la lecture de l'*Apologétique*.

Bien entendu, il approuvera pleinement le dessein qu'annonce l'auteur de se tenir toujours sur le terrain légal [3]. C'est en vertu de lois strictes et de rescrits impériaux, c'est pour des délits bien déterminés, que l'on condamne les chrétiens: donc, il s'agit de

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, VI, 2, 2-3; Spartien, *Sever.*, 17.

2) « Fiunt, non nascuntur christiani » (*Apolog.*, 18).

3) *Apolog.*, 1.

discuter ces lois et ces délits, mais rien d'autre. On voit aussitôt que bien des parties de l'*Apologétique* vont étonner, indisposer, mettre en défiance le magistrat. Pourquoi toutes ces attaques contre le paganisme[1] ? Là n'est point la question. Et ce n'est pas habile : voilà notre homme prévenu que le triomphe ou la simple reconnaissance de votre secte serait l'arrêt de mort des cultes officiels, sans lesquels il ne conçoit pas l'Etat. Libre à vous de vous poser en révolutionnaire ; mais ne demandez pas à un représentant du pouvoir de vous aider à tout bouleverser. Puis, que pensera le magistrat de ces longues digressions sur la vérité, sur les progrès du christianisme[2] ? On n'est pas plus imprudent. D'abord, toutes vos preuves n'ont pas de valeur pour un païen. La Bible? Il ne la connaît guère, et il n'y croit pas [3]. Le témoignage des démons? Il en conteste l'authenticité, il ne voit qu'hallucinations ou sottises populaires dans vos histoires d'exorcismes [4], et il n'admettra pas pour cela que ses dieux soient des diables. De nouveau, il vous rappellera à la question ; mais vous l'aurez déjà prévenu contre vous. Comment ! Vous prétendez établir que votre secte est une association inoffensive comme tant d'autres [5], qu'elle a droit par conséquent à la tolérance du pouvoir : et cependant vous ne négligez rien pour vous démentir vous-même ! Il suffirait de vous écouter, si l'on ne savait dès longtemps à quoi s'en tenir, pour apercevoir dans cette association soi-disant innocente une religion agressive, intransigeante, ennemie-jurée des cultes traditionnels [6], donc une confrérie d'un genre tout spécial qui menace l'Etat dans sa religion, et contre laquelle deviennent légitimes les mesures spéciales de défense. — Ainsi, ces attaques contre le paganisme et cette démonstration de la doctrine chrétienne, qui à nos yeux fortifient la thèse juridique, risquaient au contraire de l'affaiblir, même de la réfuter, dans l'esprit d'un païen du temps.

Cette thèse juridique en elle-même, qu'en devait penser un magistrat romain ?

Quelque chose ici pouvait d'abord, sinon le persuader tout à fait, du moins ébranler sa conviction, fixer son attention et sa sympathie : vos appels à l'équité, les pages éloquentes où vous protestez, au nom du droit naturel, contre les fréquentes injustices de la loi écrite [7]. Notre magistrat est de son temps. Il ne

1) *Apolog.*, 9-16; 22-25; 46 sqq.
2) *Ibid.*, 17-23; 50.
3) Tertullien lui-même reconnaît ailleurs que cet argument ne porte pas contre des païens : « Tanto abest ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi jam Christianus » (*De testim. anim.*, 1).
4) *Apolog.*, 23; 37; 46.
5) *Apolog.*, 38.
6) *Ibid.*, 10-15; 21-27; 46-50.
7) *Ibid.*, 4-6.

vous accordera pas sans doute qu'on puisse enfreindre toute loi jugée contraire à l'équité [1] ; mais il vous accordera volontiers qu'on peut et qu'on doit chercher à modifier la législation dans le sens du droit naturel, à la condition de réserver toujours les intérêts supérieurs de l'Etat. Même il sera partisan de la liberté de conscience, ou plutôt de culte, dans la mesure où cette liberté individuelle du citoyen pourra se concilier avec la participation nécessaire aux cultes officiels. Il trouvera très légitime qu'on vous autorise à adorer le Christ ; mais il ne comprendra rien à votre prétention de n'adorer que le Christ. Donc, il pourra juger beaucoup trop sévères les lois contre les chrétiens; mais il estimera qu'en leur principe elles sont pourtant justes.

La procédure est absurde et inique, lui dites-vous [2]. — Oui, en apparence, vous répondra-t-il; mais seulement en apparence. On a peut-être trop simplifié les choses dans la pratique. Sans doute, il serait insensé, comme vous le répétez, de condamner un homme sur son nom. Mais tout le monde sait ce qu'implique ce nom : négation des dieux officiels, refus de prier pour l'empereur [3]. La preuve, c'est que si vous consentez à invoquer Jupiter ou à jurer par le génie de César, aussitôt l'on vous renvoie absous. Il paraît étrange, évidemment, de mettre à la torture des gens qui avouent leur crime ; mais l'on espère par là vous sauver du dernier supplice, en vous forçant à vous désavouer [4]. Quant aux rescrits de Trajan et de ses successeurs, qui règlent la conduite des magistrats en ces sortes d'affaires, vous avez beau jeu d'en railler l'inconséquence [5]. Défense de rechercher les chrétiens, ordre de mettre à mort les chrétiens dénoncés, voilà, en effet, une singulière contradiction. Mais elle honore les grands princes qui s'y sont résignés : car ils se sont efforcés par là de restreindre le nombre des victimes, tout en remplissant leur devoir de chefs d'Etat. Comme on ne voulait point poursuivre systématiquement les dissidents du culte officiel, on a dû autoriser les dénonciations. Autrement, la loi restait lettre morte : vous le savez bien, à Rome comme en Grèce, sauf dans quelques cas exceptionnels, la justice n'entre en action que sur une dénonciation d'un particulier. Il n'y a donc là rien de si anormal. Ces rescrits impériaux, que vous incriminez si fort, et dont vous vous moquez si spirituellement, trahissent au contraire la préoccupa-

1) « Et ideo cum iniquae recognoscuntur (leges), merito damnantur » (*Apolog.*, 4).

2) *Apolog.*, 2.

3) « Deos, inquitis, non colitis, et pro imperatoribus sacrificia non penditis... Summa haec causa, immo tota est » (*Apolog.*, 10). Cf. *ibid.*, 27-28.

4) *Apolog.*, 2 : « Christianum... cogis negare, ut absolvas quem non poteris absolvere nisi negaverit. »

5) *Ibid.*, 2.

tion de ménager votre secte, tout en appliquant la loi aux individus. Qu'il y ait eu des abus dans la pratique, c'est certain, et nous le regrettons comme vous. Mais notre procédure n'est pas absurde, puisqu'elle est logique au fond et bienveillante dans la forme; elle n'est pas inique, puisque la profession de foi chrétienne — vous-mêmes en faites gloire [1] — implique deux délits très graves : refus de rendre hommage aux dieux de l'Etat, refus de sacrifier pour l'empereur, ce qui est pour tous la grande preuve de loyalisme.

Ces délits n'en sont pas, réplique Tertullien; nous ne sommes ni impies ni mauvais citoyens; nous ne pouvons offenser vos dieux en ne les adorant pas, ni offenser l'empereur en ne priant pas vos dieux pour lui, puisque vos dieux n'existent pas [2]. — Cela, c'est votre opinion, mais ce n'est qu'une opinion. Vous supposez résolu en votre faveur ce qui justement est en question, ou plutôt ce qui est résolu contre vous par les faits : nos dieux existent, puisqu'ils sont les protecteurs et les soutiens de l'Etat. Le raisonnement que vous nous opposez est ce qu'on nomme en terme d'école un cercle vicieux. Pour admettre vos prémisses, il faudrait croire à votre Dieu unique et exclusif; donc, votre justification du christianisme ne vaut que pour un chrétien. Nous autres magistrats, qui ne nous piquons point de théologie, et qui nous méfions des nouveautés, nous nous en tenons à la loi et aux faits. Nous avons des dieux d'Etat, que tout citoyen doit honorer, et qu'il doit prier pour César. Que vous refusiez théoriquement de reconnaître leur puissance, c'est affaire à votre conscience; mais que vous refusiez de sacrifier comme tous les autres citoyens sur leurs autels, c'est crime d'Etat, crime d'impiété et de lèse-majesté [3].

Telles ont dû être les réflexions des magistrats du temps de Sévère qui ont lu l'*Apologétique*. S'ils étaient gens d'esprit, ils admiraient le talent et l'éloquence de l'écrivain. S'ils étaient gens de cœur, ils admiraient sa généreuse tentative, déploraient les excès commis, et pratiquaient personnellement une large tolérance [4]. Mais, à moins d'être déjà chrétiens d'intention, ils ne pouvaient accepter la thèse juridique. Ils ne pouvaient admettre que le christianisme fût une association inoffensive :

1) *Apolog.*, 10; 23; 29.

2) « Si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est : si religio non est, quia nec dei pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis » (*Apolog.*, 24). Cf. *ibid.*, 29.

3) « Itaque *sacrilegii* et *majestatis* rei convenimur » (*Apolog.*, 10). — « Intentationem *laesae divinitatis* » (*ibid.*, 27). — « Titulum *laesae* augustioris *majestatis* » (*ibid.*, 28).

4) Comme certains proconsuls d'Afrique à qui Tertullien rend justice (*Ad Scapul.*, 4).

car les membres de cette association, en vertu même de leur affiliation à la secte, refusaient d'accomplir deux des devoirs imposés aux citoyens[1].

Ici éclate nettement l'opposition absolue entre le principe monothéiste du christianisme et la conception antique de l'Etat. Les Romains, comme les Grecs, considéraient la religion comme un des organes de la cité. On se montrait assez tolérant en matière de croyance, et l'on autorisait les cultes privés, même les dévotions exotiques ; mais on était toujours intransigeant sur la participation aux cérémonies des cultes publics. Tout citoyen devait s'y associer, parce que les dieux officiels étaient les protecteurs, les chefs suprêmes de l'Etat ; s'abstenir, c'était se mettre hors la loi. Cette idée était si bien enracinée dans les esprits, que le christianisme, à peine vainqueur, oublia ses belles théories sur la tolérance, et rétablit presque entièrement à son profit la confusion traditionnelle. A son tour, il devint persécuteur : Constantin et ses successeurs furent les vrais chefs de l'Eglise, et durent, bon gré malgré, la servir en proscrivant les païens et les hérétiques[2]. D'ailleurs, l'idée ancienne a persisté presque jusqu'à nos jours, et chez tous les peuples, dans la doctrine des religions d'Etat. Il n'y a pas si longtemps qu'on appliquait, ici contre les protestants, là contre les catholiques, partout contre les Juifs, le genre de lois et de procédure dont se plaint Tertullien. Toujours la même théorie a produit les mêmes effets : l'Etat ne peut avoir une religion, sans devenir persécuteur.

On voit qu'il était nécessaire de bien s'entendre avant de porter un jugement sur le système apologétique de Tertullien. Sa thèse, entièrement convaincante pour les chrétiens du temps, l'est encore pour nous dans une large mesure. Malgré les réserves que nous avons dû faire sur certains points de sa démonstra-

1) Tertullien ne conteste pas le fait, ni même le droit que s'attribuait alors l'Etat d'imposer à tout citoyen la participation au culte officiel. Il soutient seulement qu'on peut se dispenser de ces devoirs en raison de leur inutilité, et que l'obligation légale se trouve annulée par l'inefficacité du culte Il prouve l'inefficacité du culte en invoquant la vérité du christianisme. Aux yeux d'un païen, c'était toujours le même cercle vicieux. — L'auteur s'en est bien rendu compte, puisqu'en même temps, dans d'autres parties de son plaidoyer, il invoquait les droits de la conscience. C'était s'avouer battu sur le terrain juridique.

2) Le trait le plus frappant est fourni par l'histoire du donatisme. Au lendemain même de l'édit de Milan, Constantin est mis en demeure de se prononcer entre les donatistes et les catholiques africains. Par le fait seul qu'il donne raison aux catholiques, il est amené malgré lui à persécuter les donatistes. — Pendant tout le cours du IVe siècle, suivant les préférences de l'empereur, l'Etat sera tantôt catholique, tantôt arien, tantôt païen (avec Julien), mais toujours persécuteur.

tion du christianisme et de son argumentation d'avocat, quelque chose reste vrai, d'une vérité éternelle. Ce sont les principes sur lesquels repose tout le système de Tertullien : droit naturel et droit commun pour tous, nécessité de conformer la loi à l'équité, respect de la personne humaine, tolérance et liberté de conscience. Mais ces principes, si incontestables qu'ils nous paraissent aujourd'hui, n'ont réellement acquis qu'en notre siècle, depuis la Révolution, ce caractère de vérités universelles. Ils ne s'imposent qu'à des esprits complètement affranchis de la tradition païenne, habitués à séparer nettement le domaine de l'État et le domaine de la pensée ou de la foi. Ils étaient presque inintelligibles pour d'honnêtes païens du IIe siècle. La thèse juridique de Tertullien était encore moins décisive pour des magistrats de l'empire romain : elle n'opposait aux faits que des subtilités d'avocat et des arguments de théologien. Le système de défense des chrétiens d'Orient, qui invoquaient simplement l'équité et les analogies de leur religion avec les philosophies, était peut-être, sinon plus efficace, du moins plus habile et plus logique. Il était dangereux de changer de terrain. Car le christianisme avait contre lui non seulement la *lettre* de certains édits ou rescrits, mais, ce qui était plus grave, l'*esprit* de toutes les législations antiques : il ne pouvait se justifier qu'en triomphant. Tertullien est de ceux qui ont le plus contribué à préparer cette victoire définitive. Son *Apologétique* était éminemment propre à inquiéter, séduire et rallier les consciences, à multiplier les conversions. Mais, en tant que plaidoyer, il ne pouvait avoir d'effet immédiat : il visait à côté, trop haut et trop loin.

II

Livres apologétiques adressés aux chrétiens. — Idées de Tertullien sur les rapports du christianisme et du monde païen. — Contradictions évidentes. — Comment s'expliquent ces contradictions. — Évolution naturelle des idées de Tertullien. — Point de vue différent, suivant qu'il s'adresse aux païens ou aux fidèles. — La question du théâtre et des jeux publics. — Le *De spectaculis*. — La question du service militaire. — Le *De corona*. — Métiers et fonctions publiques. — Le *De idololatria*. — Le loyalisme de Tertullien.

Les trois ouvrages que nous avons étudiés jusqu'ici, *Apologétique*, livres *Aux nations*, lettre *A Scapula*, ont pour caractères communs d'être adressés aux païens, et de contenir, sous des formes différentes, un plaidoyer en faveur du christianisme : nous devions donc y chercher surtout les traits originaux du système

de défense. Tout autre est l'intérêt des traités sur les *Spectacles*, sur la *Couronne*, et sur l'*Idolâtrie*. Ce sont bien encore, si l'on veut, et d'après la classification ordinaire, des livres *apologétiques*, mais seulement en ce sens qu'ils visent les rapports du christianisme avec la société païenne. Ils étaient composés pour les chrétiens, et formulaient des règles de conduite. Parlant aux fidèles, aux initiés, l'auteur s'y explique plus librement, trahit ses pensées de derrière la tête. Ces ouvrages-là sont le complément, parfois la contre-partie, des plaidoyers adressés aux païens. Ils nous renseignent avec précision sur l'attitude et le rôle social des chrétiens, ou plutôt sur l'idée que s'en faisait l'apologiste.

Tertullien avait déjà touché cette question dans l'*Apologétique* et dans les livres *Aux nations*. Mais il y avait laissé échapper d'étranges contradictions. De toutes parts, on accusait les chrétiens d'être des ennemis publics[1], de mauvais citoyens, dédaigneux de l'intérêt général, tout à leurs rêves malsains et aux affaires de leur secte. Tertullien avait combattu énergiquement ce préjugé. Il avait prétendu démontrer que les fidèles remplissaient tous leurs devoirs civiques comme leurs obligations sociales, et que par leur genre de vie ils ne se distinguaient en rien du reste de la population. « Nous fréquentons comme vous, disait-il, le forum, le marché, les bains, les boutiques, les ateliers, les étables, vos foires et tous vos entrepôts du commerce; car nous habitons ce monde comme vous. Et, comme vous, nous sommes marins, soldats, campagnards, marchands, artisans; nous travaillons pour l'intérêt commun, et pour vous. Comment nous pourrions être des non-valeurs pour votre commerce, que nous faisons vivre et dont nous vivons, je ne le vois pas[2]. » D'après cela, les chrétiens, religion à part, étaient des Romains comme les autres, bons citoyens ou fidèles sujets de l'empire, qui refusaient seulement de s'associer à quelques fêtes ou cérémonies entachées d'idolâtrie.

D'accord. Mais pourquoi, à d'autres moments du plaidoyer, ces attitudes de défi, ces hautaines déclarations grosses de menaces, qui tendent à faire supposer justement le contraire? Le même Tertullien s'écriait tout à l'heure, dans le même discours : « Rien ne nous est plus étranger que l'intérêt public. Nous ne reconnaissons qu'une république, commune à tous, le monde[3]. » Et il

1) *Apolog.*, 35 : « Publici hostes Christiani... Nos nolunt Romanos haberi, sed ut hostes principum romanorum » ; *Ad nation.*, I, 17 : « Hostes populi nuncupamur. »

2) *Apolog.*, 42.

3) « Nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus, mundum » (*Apolog.*, 38).

ajoutait que les chrétiens avaient un seul souci sur la terre : c'était de la quitter au plus vite[1]. Ailleurs, il proclamait que les chrétiens se vengeraient aisément, s'ils le voulaient : il suffirait pour cela d'un mot d'ordre, une nuit d'incendie[2], une révolte générale[3], une désertion en masse[4]. Qu'est-ce à dire, sinon que tous les soupçons des païens se trouvaient par là justifiés? De l'aveu de l'apologiste, il existait donc une société chrétienne, distincte du monde romain, une société fatalement hostile par ses aspirations, dangereuse quand elle le voudrait, dont tous les membres, unis par la plus étroite solidarité, se considéraient comme des exilés ici-bas, des étrangers dans l'empire. En maint passage de son plaidoyer, l'avocat semblait ainsi prendre plaisir à se contredire, à se démentir lui-même. D'ailleurs, il se rendait compte que sa campagne contre le polythéisme l'entraînait malgré lui à des escarmouches ou à de franches attaques contre la plupart des institutions ou des traditions païennes. Il disait au début du second livre *Aux nations* : « C'est donc à tout cela que nous avons affaire; il nous faut lutter contre les institutions des ancêtres, l'autorité des traditions, les lois des maîtres du monde, les argumentations des jurisconsultes, contre le temps, la coutume, la nécessité, contre les exemples, les prodiges, les miracles, qui ont fortifié cette divinité bâtarde[5]. » En effet, le polythéisme touchait à tout : le nier, c'était, qu'on le voulût ou non, rompre en visière à toute la société païenne.

Voilà donc, dans les mêmes plaidoyers, sur cette même question des rapports du christianisme avec le monde romain, deux séries d'affirmations absolument contradictoires. D'une part, Tertullien soutenait que les chrétiens étaient les plus fidèles sujets de l'empereur. D'autre part, il avouait que les chrétiens se regardaient comme des étrangers sur la terre, et étaient contraints par leur doctrine de rejeter presque toutes les traditions de l'empire. Où donc était la vérité? Probablement, des deux côtés à la fois. La plupart des chrétiens ne demandaient évidemment qu'à vivre en paix, à gagner tranquillement le Paradis en continuant à remplir leurs obligations sociales et civiques; mais les exigen-

1) « Nihil nostra refert in hoc aevo nisi de eo quam celeriter excedere » (*Apolog.*, 41).

2) « Vel una nox pauculis faculis largiter ultionis posset operari » (*Apolog.*, 37).

3) « Si enim et hostes exertos, non tantum vindices occultos agere vellemus, deesset nobis vis numerorum et copiarum ? » (*ibid.*, 37).

4) « Potuimus et inermes nec rebelles, sed tantummodo discordes solius divortii invidia adversus vos dimicasse. Si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abrupissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset » (*ibid.*, 37).

5) *Ad nation.*, II, 1.

ces de leur foi les condamnaient sans cesse à des démarches ou à des abstentions qui les isolaient nécessairement des idolâtres. Ces contradictions, qui éclatent dans l'*Apologétique*, étaient dans la nature des choses, dans la fatalité de la situation; on les retrouverait aisément chez tous les apologistes. Jusqu'à Constantin, même pendant les périodes de tolérance relative, continueront d'agir ces causes permanentes de conflit entre la société romaine et la religion du Christ. Mais chacun, suivant son tour d'esprit ou son tempérament, s'attachait soit à atténuer le malentendu inévitable, soit, au contraire, à l'exagérer : les uns cherchaient à établir un *modus vivendi*, tandis que les autres, plus ou moins inconsciemment, travaillaient à envenimer la querelle. Il devait y avoir, et il y a eu toujours pendant les premiers siècles, deux partis dans le christianisme : les modérés ou les politiques, et les intransigeants[1].

Tertullien était né intransigeant. Il avait montré une modération relative dans l'*Apologétique*, où son rigorisme était contenu par la prudence de l'avocat, par le sens de la réalité juridique, par l'idée du public païen à convaincre et de la cause à plaider. Mais plus tard, dans les traités écrits spécialement pour les fidèles, il se prononcera avec la plus téméraire franchise contre tous les accommodements que semblaient réclamer les nécessités de la vie. Le contraste est frappant, brutal même, entre les deux catégories d'ouvrages : autant l'apologiste s'efforçait naguère de justifier la réserve inquiétante des chrétiens, autant il insistera désormais sur le devoir d'abstention, autant il mettra d'ardeur à prêcher le renoncement et la rupture. Après avoir tenté sincèrement de combler le fossé, il va s'acharner à le creuser et l'élargir, puis à couper les ponts.

Comment expliquer ce changement d'attitude? Il y en a, croyons-nous, plusieurs raisons. D'abord, il faut tenir compte, chez l'auteur, de l'évolution naturelle des idées. Comme nous aurons l'occasion de le constater dans presque tous les domaines, Tertullien a de plus en plus poussé à l'extrême ses raisonnements et ses théories. Aux temps de l'*Apologétique*, c'était encore un catholique, ardent et batailleur sans doute, mais respectueux de la hiérarchie, soumis malgré tout à l'influence modératrice des chefs de l'Église : il parlait au nom de toute la communauté, ce qui suffisait le plus souvent à le mettre en garde, à discipliner sa pensée. Au contraire, quand il écrivait ses traités sur la *Cou-*

1) C'est ce qu'attestent déjà bien des passages de Tertullien : par exemple, *De spectac.*, 1-3 ; *De idolol.*, 2 ; 5 ; 14 ; 17 ; *De coron.*, 1.

ronne ou sur l'*Idolâtrie*, il était déjà presque entièrement gagné au montanisme. Or, le montanisme, de toutes les sectes chrétiennes du temps, était la plus indulgente aux aventureuses imaginations de ses fidèles, la plus intransigeante envers tout ce qui n'était pas elle. Rassuré par l'idée de l'Esprit Saint toujours présent, Tertullien s'abandonnait désormais aux caprices de sa pensée, qui le menait tout droit aux extrêmes. Il se plaisait d'autant plus à démontrer l'impossibilité d'un compromis, d'une réconciliation sincère avec la société païenne, qu'il condamnait par là et contrecarrait la politique des chefs officiels de l'Église.

Puis, il est bien certain que les chrétiens de ce temps-là ne tenaient pas aux païens le même langage qu'aux fidèles. Comme beaucoup de confréries religieuses, l'Église des premiers siècles paraît avoir eu sa doctrine secrète, ou plutôt avoir tenu secrète une partie de sa doctrine[1] : de fait, l'*Apologétique*, qui touche à tant de questions, ne contient pas un mot précis sur les sacrements[2], dont la célébration donnait cependant lieu à tant de calomnies populaires. Ainsi un auteur chrétien du IIe ou du IIIe siècle ne devait dire aux païens rien que de vrai; mais il n'était pas tenu, il n'avait même pas le droit de leur tout dire. Sur la conduite recommandée aux fidèles, il devait observer la même réserve que sur la doctrine. Dans un plaidoyer en faveur du christianisme, il devait insister naturellement sur ce qui pouvait rapprocher le christianisme du monde des profanes, non sur ce qui pouvait les diviser. Tertullien lui-même avait subi cette règle imposée, par la tradition de l'Église et par les lois du genre, à tous les avocats de la religion nouvelle. Dans son *Apologétique*, il n'avait laissé entrevoir que par mégarde, de loin en loin, ses théories exclusives sur le devoir d'abstention; au contraire, il avait habilement groupé les faits sociaux qui étaient de nature à justifier l'attitude des chrétiens. Mais il n'avait plus de pareils ménagements à observer, dès qu'il s'adressait aux fidèles. Il croyait devoir leur parler en toute franchise, leur signaler tous les périls que courait leur foi au milieu des tentations et des occupations profanes, leur interdire, sous aucun prétexte, de pactiser avec l'idolâtrie. Et il se montrait d'autant plus exigeant pour les initiés, d'autant plus dur pour la société

1) Minucius Felix, *Octavius*, 19 : « nunquam publice nisi interrogati praedicamus. » Cf. Tertullien, *Ad nation.*, II, 17 : « Quid de ea statuerit (Deus), sciunt proximi ei » ; Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 26, 8-10. — En vertu de la *discipline du secret*, les catéchumènes étaient congédiés avant la consécration de l'Eucharistie, et laissés dans l'ignorance d'une partie de la doctrine.

2) Cette réserve de Tertullien s'accorde avec la déclaration très catégorique de l'*Épître à Diognète* : « Quant au mystère du culte chrétien, n'espère l'apprendre de personne » (Πρὸς Διόγνητον, IV, 6).

romaine, qu'en même temps, sous l'influence du montanisme, ses idées à lui s'exagéraient, s'exaspéraient dans un rigorisme intransigeant.

C'est contre le théâtre et les jeux publics que Tertullien partit d'abord en guerre, vers l'année 200[1]. La paix religieuse semblait rétablie en Afrique[2]; et l'on préparait à Carthage, nous ne savons pour quelle occasion, des spectacles de tout genre. On se demandait de toutes parts, dans la communauté chrétienne, si les fidèles pouvaient y assister[3].

La question était plus grave alors, qu'elle ne le paraît aujourd'hui. Les spectacles n'étaient pas, chez les anciens, ce qu'ils sont chez nous : pour ceux qui les donnent, une entreprise commerciale ; pour les autres, une simple distraction populaire ou bourgeoise, un plaisir de désœuvrés ou de dilettantes. Le théâtre était une institution d'État. Les représentations n'avaient lieu que de loin en loin, dans une circonstance déterminée, à l'ombre d'une religion officielle, sous la surveillance et la présidence des magistrats, en présence de toute la population. Un bon citoyen, dût-il s'y ennuyer, ne manquait point d'être là : c'était piété envers les dieux, politesse envers ses concitoyens. D'ailleurs, on ne se faisait point trop prier. Les Africains, en particulier, raffolaient de ce genre de plaisirs. Aujourd'hui encore, dans tous les coins de la Tunisie et dans une partie de l'Algérie, on rencontre des ruines de théâtres, de cirques ou d'amphithéâtres. Une foule de documents archéologiques attestent ce goût passionné des populations de l'Afrique romaine pour les représentations de toute sorte. D'innombrables inscriptions se rapportent aux jeux qu'offraient après leur élection les magistrats municipaux[4], à la construction ou à la décoration des théâtres[5], à divers legs ou fondations[6]. Sur les reliefs des lampes romaines, qui sortent par milliers des nécropoles africaines, rien ne reparaît plus fréquem-

1) Sur la date du *De spectaculis*, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

2) Du moins ne relève-t-on dans le traité aucune allusion à des persécutions actuelles.

3) *De spectac.*, 1 ; 3 ; 20.

4) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 867 ; 897; 1495; 6046; 6947-6948; 6958; 6994; 7095 sqq.; 7960 ; 7963; 7983-7984 ; 7990-7991 ; *supplem.*, 11998 : « epulum et gymnasium deditque itemque spectaculum pugilum et aurigarum et ludorum scaenicorum edidit » ; 17829 : 17837 ; 19489 ; etc.

5) Par exemple, à Rusicade, en Numidie : *Corpus inscript. lat.*, VIII, 7960 : « in opus cultumve theatri pecunia data » ; 7983-7984 ; 7988-7989 ; 7994 : « delphini duo per vias theatri adjuncti ». — Cf. *ibid.*, 309 : « porticus theatri » (Ammaedara) ; *ibid.*, 1892 : « ingressus theatri » (Theveste).

6) Legs pour l'institution de *ludi et spectacula* annuels dans la Civitas Siagitana en Proconsulaire (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 967) ; de *ludi scaenici* annuels à Thugga (*ibid.*, 1495) ; de jeux gymniques à Theveste (*ibid.*, 1858) ; de jeux du cirque annuels à Auzia en Maurétanie (*ibid.*, 9052) ; etc.

ment que les sujets empruntés aux spectacles : vainqueurs tenant une palme, l'autel des dauphins dans le cirque, pugilistes, naumachies ou combats de gladiateurs [1]. Plus significatives encore sont les belles mosaïques récemment découvertes dans des ruines de villas. Tantôt s'y développe tout l'hippodrome, avec ses gradins et ses loges, ses rangs pressés de spectateurs, sa *spina* ornée de pylones, d'obélisques et de statues, ses chars étincelants et ses cochers à casaque de couleur, ses cages à lions, ses palefreniers nègres debout près des barrières [2]. Tantôt, ce sont des scènes d'élevage ou de dressage, de grandes écuries pour chevaux de course, avec les noms des propriétaires et des bêtes d'élite [3]. D'autres documents trahissent l'ardeur frénétique que les foules apportaient aux spectacles. En 214, un autel en l'honneur de Caracalla fut érigé à Caesarea (Cherchel) par une troupe d'histrions, qui appartenait, dit l'inscription, à la *factio prima* [4]. Ainsi, jusque dans les théâtres, les acteurs et le public étaient divisés en partis rivaux. Dans les cirques, il y avait généralement deux camps hostiles : la faction rouge et bleue s'opposait à la faction verte et blanche. Dans chaque camp, cochers et spectateurs cherchaient à s'assurer la victoire par tous les moyens. On intimidait ses adversaires par des cris et des menaces, qui souvent amenaient des rixes. On appelait à l'aide les arts occultes. On vouait chevaux et conducteurs aux divinités infernales, en répétant ces formules magiques, grecques ou latines, qu'on lit sur tant de lamelles de plomb (*tabellae devotionis*) trouvées dans les cimetières africains [5]. Naturellement, c'est dans la capitale du pays que cette passion atteignait son paroxysme. Carthage avait dès longtemps son théâtre, son cirque, son amphithéâtre [6] ; au temps de Tertullien, on y bâtit encore un

1) *Musée Alaoui*, K, 195-222 : *Musée Lavigerie*, II, p. 55-56, pl. XIV ; *Musée de Constantine*, p. 57 ; etc. — Sur un disque en terre rouge, trouvé à Hadrumète, est représentée une course originale dans le cirque, où l'on voit quatre chars attelés de chameaux (*Musée Alaoui*, J, 113).

2) Mosaïque de Capsa (*Musée Alaoui*, A, 19, pl. II).

3) *Collections du Musée Alaoui*, I, 20 et suiv. (mosaïque d'Hadrumète). Cf. *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11150.

4) Schmitter, *Bulletin épigraphique de la Gaule*, III, p. 90. — Cf. Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 21 ; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 20988. — Au temps de Sévère, on célébrait à Caesarea des jeux en l'honneur de Sévère et de Commode (*Corpus inscript. lat.*, XIV, 474 : *Severia* aput Caesariam, *Commodia* aput Caes.).

5) Surtout à Carthage et Hadrumète (*Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 12504-12511 ; *Musée Alaoui*, D, 383-400 ; H, 26-42 ; *Musée Lavigerie*, II, p. 87-91, pl. XXI-XXII ; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1897, p. 318 et suiv.). — Depuis les découvertes faites à l'amphithéâtre, le Musée de Carthage renferme environ 150 spécimens de ces tables magiques.

6) L'amphithéâtre, presque aussi grand que le Colisée, est bien connu depuis les fouilles de 1896-1897 (cf. *Mémoires des Antiquaires de France*, 1896, p. 135 et suiv. ; *C. R. de l'Acad. des Inscript.*, 1897, p. 318 et suiv. ; 694 et suiv. ; *Musée*

Odéon pour la célébration des jeux musicaux, dits jeux Pythiques[1]. Tout y était l'occasion de spectacles, ou le prétexte : les grandes fêtes de l'empire, les élections municipales, le culte de Caelestis, les réunions de l'assemblée provinciale. Cette fureur de plaisirs ne fit que s'accroître au milieu des guerres civiles et des querelles religieuses ; elle hypnotisait les âmes au moment de l'invasion vandale[2].

Ainsi les spectacles, qui avaient toujours été pour les Grecs et les Romains l'élément le plus populaire des religions officielles, étaient devenus peu à peu la préoccupation dominante des Carthaginois. Or la foule n'aime pas qu'on ait l'air de dédaigner ses plaisirs, surtout quand elle associe à ses plaisirs l'idée d'un devoir religieux ou civique. Elle s'inquiète souvent des abstentions individuelles; elle s'irrite toujours de l'abstention systématique de toute une classe de la population. Tertullien remarque lui-même que les explosions du fanatisme païen se produisaient surtout dans les théâtres[3]. C'était donc une question d'importance, que de savoir si, oui ou non, les chrétiens pouvaient assister aux représentations. La solution qu'on donnerait à ce petit problème de discipline ecclésiastique intéressait la paix publique et le libre développement des communautés.

Là-dessus les esprits étaient fort divisés. Beaucoup d'honnêtes païens, partisans de la tolérance et de la conciliation, répétaient aux fidèles que la religion n'avait rien à voir dans ce genre de divertissements[4], qu'il y avait temps pour tout, et qu'on pouvait applaudir à l'habileté d'un cocher ou s'amuser des grimaces d'un acteur, sans pour cela renier son Dieu. Et beaucoup de chrétiens étaient très tentés d'approuver ce raisonnement. L'un d'eux, un « amateur de théâtre », avait dit tout net devant Tertullien : « Le soleil, bien mieux, Dieu lui-même contemple ces spectacles du

Lavigerie, II, p. 78 et suiv.). Non loin de l'amphithéâtre, au S.-O. de la Malga, on visite encore les ruines du cirque. Quant au théâtre, où Apulée donna souvent ses conférences (*Florid.*, 5 ; 18), on n'en peut déterminer l'emplacement exact ; il était probablement à l'est de Byrsa, dans la région des citernes de Bordj-Djedid. Il est mentionné, en même temps que l'Odéon, par Victor de Vita, *Persec. Vandal.*, I, 3, 8 (éd. Halm) : « Carthagine *Odium* (ᾠδεῖον), *theatrum...* »

1) Tertullien, *Scorpiac.*, 6 ; *De resurr. carn.*, 42. Sur cet Odéon, dont l'on a retrouvé récemment les ruines sur le plateau dit *de l'Odéon*, au N.-E. de la colline dite *de Junon*, cf. Tissot, *Géographie comparée de la province d'Afrique*, t. I, p. 656 ; Babelon, *Carthage*, p. 165; *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, séance du 26 décembre 1900. — Une inscription d'Ostie mentionne les jeux pythiques de Carthage (*Corpus inscript. lat.*, XIV, 474 : « *Pythia* Karthaginis, Asclepia Karthagini ».

2) Salvien, *De gub. Dei*, VI, 12, 69 (éd. Halm, dans les *Monumenta Germaniae historica*).

3) Tertullien, *De spectac.*, 27 : « illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur. »

4) *Ibid.*, 1.

haut du ciel, et n'en est pas souillé[1]. » D'autres, parmi les savants de la communauté, objectaient qu'aucun passage des livres saints n'interdisait aux fidèles cette distraction[2]. Les timides, tiraillés en sens contraires, restaient hésitants; mais ils s'enhardissaient assez pour demander qu'on tranchât la question par l'autorité de l'Ecriture, en citant des textes formels[3]. Même des rigoristes semblaient accorder qu'on n'était point coupable pour se mêler à la foule les jours de spectacles; ils conseillaient seulement de renoncer à ce plaisir, par esprit de mortification, pour s'accoutumer à l'idée de la mort en diminuant les raisons d'aimer la vie[4]. — On voit combien cette question excitait les esprits à Carthage, et combien l'on proposait de solutions diverses ou d'objections. Sans doute, les chefs de la communauté, trop habitués à peser le pour et le contre, n'osaient se prononcer trop nettement. Tertullien n'était point l'homme des transactions ni des demi-mesures. Maintenant qu'il était prêtre, on lui demandait des règles de conduite, et il ne savait point se dérober. Il condamnait comme fausses et dangereuses, ou comme équivoques, toutes les opinions entre lesquelles flottaient les esprits. Au milieu de ces politiques trop circonspects, de ces ascètes maladroits, de ces timides et de ces chrétiens honteux, il avait sa réponse toute prête. Il l'a formulée énergiquement, et il a cherché à la motiver, dans ce traité des *Spectacles*, qui, sous la forme d'un sermon, est un pamphlet contre le monde gréco-romain, un réquisitoire contre le théâtre de tous les temps.

Ce n'était pas là une théorie de circonstance. Tertullien avait eu à s'expliquer déjà sur ce point, dans l'*Apologétique*. Il l'avait fait en deux phrases concises, très catégoriques, et grosses de menaces : « Nous renonçons à vos spectacles, disait-il; car nous en méprisons les origines, que nous savons entachées de superstition, et nous méprisons les choses mêmes auxquelles ils se rapportent. Nous n'avons rien à dire, à voir, à entendre, dans la folie du cirque, dans l'impudicité du théâtre, dans la cruauté de l'arène, dans la vanité du stade[5]. » L'anathème était formel; et l'on n'y pouvait rien ajouter pour le fond. Mais il s'agis-

1) « Novam proxime defensionem suaviludii cujusdam audivi. Sol, inquit, immo ipse etiam Deus de caelo spectat nec contaminatur » (*ibid.*, 20).

2) « Obtendunt nullam ejus abstinentiae mentionem specialiter vel localiter in Scripturis determinari... » (*ibid.*, 20).

3) « Quorumdam enim fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de Scripturis auctoritatem exposcit... » (*ibid.*, 3).

4) « Sunt qui existiment Christianos, expeditum morti genus, ad hanc obstinationem abdicatione voluptatium erudiri, quo facilius vitam contemnant... » (*ibid.*, 1).

5) *Apolog.*, 38.

sait cette fois de donner ou préciser ses raisons, de justifier l'anathème par les faits. Ici commençait la difficulté.

Des textes de l'Ecriture proscrivant le théâtre, il n'y en avait pas. Tertullien l'avoue en toute sincérité : « Assurément, dit-il, nous ne trouvons nulle part une interdiction formelle comme celles-ci : Tu ne tueras pas, tu n'adoreras pas d'idoles, tu ne commettras pas d'adultère ni de fraude. Dieu n'a pas dit expressément : Tu n'iras pas au cirque, ni au théâtre, ni aux jeux gymniques, ni aux combats de gladiateurs[1]. » Mais ce n'est point sans regret que Tertullien fait à la vérité cette concession, très dangereuse pour sa thèse. Il s'efforce aussitôt de reprendre ce qu'il a dû accorder. Les livres saints ne condamnent pas directement le théâtre ? Peu importe, s'ils le condamnent indirectement. Ne trouvant point dans les textes ce qu'il y voudrait trouver, le subtil avocat va y mettre ce qu'il y cherche. On lit au début du premier psaume : « Heureux l'homme qui n'est pas allé dans l'assemblée des impies, et qui ne s'est pas avancé dans la voie des pécheurs, et qui ne s'est pas assis dans la chaire des iniquités[2] ! » L'auteur reconnaît que le verset s'appliquait aux Juifs et aux conciliabules où l'on devait conspirer contre la vie du Christ. Mais il ajoute qu'on peut donner en même temps un autre sens au passage ; et il essaie de prouver que tous les termes du verset peuvent s'appliquer au théâtre. Est-ce que la foule des païens n'est pas une « assemblée des impies » ? N'appelle-t-on pas « voies » (*viae*) les plates-formes et les escaliers qui séparent ou coupent les rangs de gradins ? Ne donne-t-on pas le nom de « chaire » (*cathedra*) aux sièges des spectateurs et même à tout le portique supérieur[3] ? — N'insistons pas sur ces subtilités et ces sophismes ; mais hâtons-nous d'ajouter que Tertullien en est à peine dupe. Il craindrait, dit-il, d'être accusé d'*arguties*[4]. Aussi s'empresse-t-il de laisser là l'Ecriture, et de chercher un terrain plus solide.

Il lance alors son grand argument, annoncé dans l'*Apologétique*[5] : les spectacles sont inséparables de l'idolâtrie[6]. Il invoque là-dessus le témoignage même des auteurs profanes[7], et il

1) *De spectac.*, 3.
2) *Psalm.*, I, 1.
3) *De spectac.*, 3.
4) « Ne quis *argumentari* (ou *argutari*) nos putet; ad principalem auctoritatem convertar... » (*ibid.*, 4).
5) *Apolog.*, 38 : « Spectaculis vestris in antum renuntiamus, in quantum originibus eorum, quas scimus de superstitione conceptas... »
6) *De spectac.*, 4 : « Si ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare constiterit, indubitate praejudicatum erit etiam ad spectacula pertinere renuntiationis nostrae testimonium in lavacro... »
7) « De originibus quidem... nec aliunde

découvre dans son inépuisable érudition une multitude de preuves souvent inattendues. Avec une patience et un acharnement d'inquisiteur, il prétend établir que, pour cinq raisons, tous les jeux publics sont des inventions diaboliques : à cause de leurs origines, des noms qu'ils portent, des cérémonies qui les accompagnent, des lieux où on les célèbre, du programme seul des représentations [1]. En effet, les spectacles de toute sorte ont été institués en l'honneur d'un dieu ou d'un mort divinisé, c'est-à-dire, dans les deux cas, d'un être fictif dont un démon joue le rôle [2]. Tous font partie d'un culte public ou privé; et beaucoup sont encore désignés d'après le nom du dieu ou du héros qu'on veut honorer [3]. Tous sont précédés, coupés, ou suivis de sacrifices, de prières, de processions, de cérémonies sacrilèges [4]. Tous se célèbrent dans des endroits consacrés aux dieux, encombrés d'autels, de statues, d'ornements divers qui rappellent les dévotions païennes [5]. Et que dire des représentations en elles-mêmes ? Les grossiers exercices du cirque et du stade doivent être proscrits, par cela seul qu'on les a tous placés sous le patronage de quelque dieu [6]. Il n'est pas jusqu'à la casaque des cochers qui ne soit suspecte ; car chacune des couleurs est vouée à une idole [7]. Quant aux jeux scéniques, c'est un des chefs-d'œuvre du diable [8]. En Grèce comme en Italie, ils sont sortis directement du culte de Bacchus. Le premier théâtre en pierre construit à Rome, celui de Pompée, n'était qu'une dépendance du sanctuaire de Vénus. Si bien que le théâtre est, à proprement parler, la maison de Vénus et de Bacchus, le temple de la volupté et de l'ivrognerie [9]. Jugez par là de ce qu'on verra sur la scène. Mais il y a mieux encore : l'amphithéâtre. Les combats de gladiateurs, qui étaient primitivement des jeux funèbres, c'est-à-dire des jeux offerts aux démons, ne sont que des sacrifices humains déguisés [10]. Les magistrats, qui les paient et qui y président, croient se

investigandum fuit quam de instrumentis ethnicalium litterarum » (*ibid.*, 5). Tertullien cite Timée, Varron, Pison, Suétone, Stésichore, Virgile, etc. (*ibid.*, 5 et 9). — Sur les sources du *De spectaculis*, cf. Noeldechen, *Philologus*, *VIer Suppl.* (1891-1893), p. 727-766 ; *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1894, t. I, p. 91-125 ; *Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, vol. III (1894), p. 206-226.

1) « Commemorabimus origines singulorum..., exinde titulos quorumdam..., exinde apparatus..., tum loca..., tum artes » (*De spectac.*, 4).

2) *Ibid.*, 5-6.

3) *Ibid.*, 6.

4) *Ibid.*, 7.

5) *Ibid.*, 8.

6) *Ibid.*, 9 et 11.

7) « Aurigas coloribus idololatriae vestierunt... » (*ibid.*, 9).

8) *Ibid.*, 10.

9) « A loci vitio theatrum proprie sacrarium Veneris est... Sed Veneri et Libero convenit. Duo ista daemonia conspirata et conjurata inter se sunt ebrietatis et libidinis. Itaque theatrum Veneris Liberi quoque domus est » (*ibid.*, 10).

10) *Ibid.*, 12.

mettre en frais seulement pour leurs concitoyens; ils comptent sans leurs hôtes, sans le cortège du diable et de ses invités. Car l'amphithéâtre est « le temple de tous les démons. Il y a là autant d'esprits immondes, que d'hommes »[1].

Ainsi, de quelque côté qu'on les considère, tous les spectacles sont souillés d'idolâtrie. Chaque chrétien y a renoncé implicitement le jour du baptême, en renonçant au diable, à ses pompes et à ses anges[2]. On ne peut servir à la fois deux maîtres[3], appartenir à l'église de Dieu et à l'église du diable[4], s'asseoir tour à tour à la table de Dieu et à la table du diable[5]. Un chrétien renie sa foi, quand il entre dans un théâtre[6]. Et c'est bien l'avis des païens : dès qu'ils s'aperçoivent qu'une personne ne paraît plus aux spectacles, ils en concluent qu'elle est gagnée au Christ[7]. D'où ces blasphèmes du public pendant les représentations, ces cris de fureur contre les fidèles, ces appels à la persécution[8]. D'ailleurs, les faits sont là pour prouver que les démons tiennent dans ces solennités leurs grandes assises. Nulle part ne se produisent autant de scènes de tentation, ou de possession. Une femme, qui était allée au théâtre, en revint avec un démon dans le corps. Comme on exorcisait la malheureuse, on demanda à l'Esprit immonde comment il avait osé s'attaquer à une chrétienne : « J'étais dans mon droit, répondit-il ; car je l'ai trouvée dans mon domaine[9]. » Dieu pourtant ne ménage point aux fidèles les avertissements. Une autre femme avait assisté à la représentation d'une tragédie. La nuit suivante, elle vit en songe un linceul, et elle entendit une voix mystérieuse qui prononçait le nom du principal acteur : cinq jours après, elle était morte[10]. Il est démontré par ces exemples, et par bien d'autres, qu'aller au spectacle, c'est revenir au diable et renier Dieu. Que les fidèles prennent garde à eux ; car on les observe du haut du ciel. Pendant qu'ils rient ou applaudissent dans l'église du diable, tous les anges les surveillent, notent leurs moindres mots, leurs jeux de physionomie, leurs impressions. Tout cela est porté au compte des téméraires qui ne craignent pas de s'asseoir sur les gradins

1) « Amphitheatrum... omnium daemonum templum est. Tot illic immundi spiritus considunt, quot homines capit » (*ibid.*, 12).

2) *Ibid.*, 13; 24.

3) *Ibid.*, 26.

4) « de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere » (*ibid.*, 25).

5) « Non possumus caenam Dei edere et caenam daemoniorum » (*ibid.*, 13).

6) *Ibid.*, 24-25.

7) « Numquid ergo superest, ut ab ipsis ethnicis responsum flagitemus? Illi nobis jam renuntient an liceat christianis spectaculo uti. Atquin hinc vel maxime intellegunt factum christianum de repudio spectaculorum » (*ibid.*, 24).

8) *Ibid.*, 27.

9) *Ibid.*, 26.

10) *Ibid.*, 26.

des ennemis du Christ, de respirer cet air infecté d'idolâtrie[1].

Voilà qui devrait suffire à convaincre tous les chrétiens. Mais il y a, même dans l'Eglise, des gens à l'esprit indocile. Ils s'obstinent à répéter qu'on doit chercher seulement dans les livres saints des règles de conduite[2] : Dieu ayant proscrit l'idolâtrie, mais non le théâtre, ils soutiendraient sans doute qu'on peut fréquenter le théâtre, à la condition de n'y commettre aucun acte d'idolâtrie. A ces contradicteurs, Tertullien oppose un autre argument, l'argument moral. Dieu condamne tous les genres de concupiscence, et il recommande aux fidèles d'entretenir en eux la paix de l'âme. Or les spectacles relèvent de la concupiscence du plaisir; et ils sont l'un des plaisirs les plus dangereux, l'un des plus propres à troubler et égarer les esprits, à exciter la passion[3]. On doit les interdire, non seulement comme sacrilèges, mais encore comme contraires à la loi de Dieu, à la morale chrétienne.

A la seule annonce de spectacles, un vent de folie passe sur toute une ville. On se partage en camps rivaux, en coteries jalouses. Et aussitôt se déchaînent les mauvais instincts de l'homme. Quelles sont les vertus essentielles du chrétien ? La patience, la chasteté, la modération, la miséricorde[4]. Voyez maintenant l'impression produite sur les âmes par les différents jeux. Observez l'attitude de la foule au cirque : ce n'est que bruit, querelles et injures; autant de spectateurs, autant de fous furieux[5]. Entrez maintenant au théâtre, et voilez-vous la face : c'est ici le « consistoire de l'impudeur »[6], une école d'impureté et d'hypocrisie où l'on invite au crime par de honteuses exhibitions, où l'on prêche le vice, où l'on défigure par de coupables artifices l'œuvre de Dieu[7]. Et le stade ? Ici éclate déjà ce mépris du corps et de l'éducation physique qui deviendra de plus en plus, au Moyen-Age, l'un des traits de la discipline chrétienne. Tertullien tourne en ridicule tous ces exercices si chers aux Grecs : « Ce qui se fait dans le stade est indigne de tes regards, avoue-le. Des coups de poing, des coups de pied, des soufflets, et tous les jeux de mains, et tout ce qui déforme le visage de l'homme, c'est-à-dire l'image de Dieu ! Tu n'iras pas approuver ces courses et ces lancements de

1) *Ibid.*, 27.

2) « Nunc interposito nomine idololatriae, quod solum subjectum sufficere deberet ad abdicationem spectaculorum, alia jam ratione tractemus ex abundanti, propter eos maxime qui sibi blandiuntur, quod non nominatim abstinentia ista praescripta sit » (*ibid.*, 14).

3) *Ibid.*, 14-15.

4) *Ibid.*, 15.

5) *Ibid.*, 16.

6) « A theatro separamur, quod est privatum *consistorium impudicitiae* » (*ibid.*, 17).

7) *Ibid.*, 23.

javelots, qui ne servent à rien, ces sauts encore plus inutiles. Tu n'aimeras pas ce déploiement de forces, ou nuisible à autrui, ou vain, ni ce souci de se faire un corps artificiel, qui prétend réformer la plastique de Dieu. Tu détesteras ces hommes façonnés dans le loisir des Grecs. L'art de la palestre est affaire du diable[1]. » Enfin, tout l'appareil des jeux de l'amphithéâtre est un étalage de férocité : on y va voir couler le sang humain, souvent de victimes innocentes[2]. Donc, les spectacles de tout genre ont pour effet de réveiller, de surexciter quelqu'une de ces passions brutales, que le premier devoir d'un chrétien est de combattre et de tuer en lui[3].

Mais, dira-t-on, il y a d'honnêtes gens parmi les païens ; et cependant tous les païens vont au théâtre. — Vaine objection, répond Tertullien[4]. Le malheur des païens est justement d'être condamnés à faire le mal, en dépit de leurs plus sincères aspirations vers le bien. Comme ils n'ont point pour guide la vérité, ils s'avancent dans la vie à tâtons. Leur conduite est un tissu de contradictions. Ils élèvent chastement leur fille, veillent à ce qu'aucun mot malsonnant n'arrive à ses oreilles, et ils la conduisent eux-mêmes au théâtre pour lui apprendre toutes les turpitudes[5]. Sur la place publique, ils cherchent à apaiser les querelles ; dans le stade, ils donnent leurs suffrages aux plus beaux coups de poing. Dans la vie ordinaire, ils se détournent avec horreur d'un cadavre ou d'un homicide ; et ils vont à l'amphithéâtre pour voir le sang s'échapper des corps en lambeaux, pour forcer un gladiateur à achever son adversaire[6]. Bien mieux, ils adorent les spectacles, ils y contribuent de leurs deniers, s'ils sont magistrats ; et en même temps, ils méprisent les histrions, les cochers, les athlètes, les gladiateurs, ils leur enlèvent jusqu'à leurs droits civils. Ils exaltent l'art, et notent d'infamie l'artiste[7].

Qu'on cesse donc d'invoquer l'exemple des païens honnêtes. Leur inconséquence suffit à prouver leur sottise. Ils ont du moins une excuse : c'est qu'ils ne connaissent pas leur devoir. Au contraire, les chrétiens ont pour se guider la loi de Dieu. Ils doivent

1) *Ibid.*, 18. — Tertullien connaissait bien ces jeux gymniques qu'il raille si volontiers. Cette mode grecque s'était introduite, non seulement à Carthage (*Scorpiac.*, 6 : Carthaginem... donatam Pythico agone post stadii senectutem), mais dans plusieurs villes africaines de l'intérieur (*Corpus inscript. lat.*, VIII, 895 ; 1323 ; *supplem.*, 11998 : spectaculum pugilum).

2) *De spectac.*, 19.

3) *Ibid.*, 20.

4) *Ibid.*, 21.

5) « Qui filiae virginis ab omni spurco verbo aures tuetur, ipse eam in theatrum ad illas voces gesticulationesque deducat » (*ibid.*, 21).

6) *Ibid.*, 21.

7) « Artem magnificant, artificem notant » (*ibid.*, 22).

fuir ces réunions dangereuses, où l'on va en toilette pour voir et être vu[1], pour nouer des intrigues et réveiller les passions[2], pour commettre une foule de sacrilèges[3]. Si les fidèles ne peuvent se passer de plaisirs, eh bien ! ils ont les leurs, des plaisirs innocents et toujours nouveaux, le mépris même du plaisir, la lecture de la Bible, la connaissance de la vérité et le pardon de leurs péchés, la joie d'une bonne conscience, leurs victoires sur les démons[4]. Et, s'il faut à tout prix des spectacles, l'imagination d'un chrétien peut jouir par avance du plus magnifique de tous : l'arrivée triomphante du Sauveur, le Jugement dernier, l'apparition de la nouvelle Jérusalem[5].

En somme, ce réquisitoire de Tertullien contre les jeux publics se réduit à trois points : interdiction divine[6], immoralité[7], idolâtrie[8]. Ces trois arguments étaient à coup sûr, pour les chrétiens réfléchis du temps, de valeur et de portée très inégales. Ne parlons pas du premier : l'auteur lui-même ne paraissait le prendre qu'à demi au sérieux, il n'osait insister sur ses sophismes, et, en tout cas, il ne pouvait citer aucun texte décisif.

L'argument moral était plus fondé en apparence; mais il ne l'était qu'en apparence. Il portait sans doute contre plusieurs catégories de spectacles, même, si l'on veut, contre la plupart des spectacles donnés à Carthage au temps de Sévère; mais il ne portait point contre tous, et, en bonne logique, il n'entraînait nullement une condamnation formelle et absolue du théâtre. Il en était des jeux comme de bien d'autres choses humaines : il y en avait de dangereux, et il y en avait d'innocents ou d'utiles. Tertullien avoue qu'il existe des spectacles honnêtes[9], mais il les proscrit quand même; car il y voit une nouvelle ruse du diable, qui mêle le bien au mal pour mieux aveugler l'homme[10]. On pouvait soutenir avec autant de raison, en se plaçant encore à son point de vue, que ces spectacles honnêtes étaient restés tels par la volonté de Dieu, que c'était la part de plaisir réservée aux honnêtes gens et aux fidèles. L'apologiste est tombé là dans l'exagération familière à tous les moralistes qui ont déclaré la guerre au théâtre : il n'a pas su ou voulu distinguer. Il a traité

1) » In omni spectaculo nullum magis scandalum occurret quam ille ipse mulierum et virorum accuratior cultus... Nemo denique in spectaculo ineundo prius cogitat nisi videri et videre » (*ibid.*, 25).

2) « Ipsa consensio, ipsa in favoribus aut conspiratio aut dissensio inter se de commercio scintillas libidinum conflabellant » (*ibid.*, 25).

3) *Ibid.*, 24 ; 27.

4) *Ibid.*, 29.

5) *Ibid.*, 30.

6) *Ibid.*, 3.

7) *Ibid.*, 14-23.

8) *Ibid.*, 4-13 ; 24-27.

9) « Sint dulcia licebit et grata et simplicia, etiam *honesta quaedam* » (*ibid.*, 27).

10) *Ibid.*, 27.

la question en avocat qui laisse dans l'ombre la moitié de la vérité, même en rhéteur qui prend ses déclamations pour des raisons.

Beaucoup plus solide, convaincant même pour des âmes chrétiennes non prévenues, était l'argument principal du traité : le rôle de l'idolâtrie dans les représentations de tout genre. Sans doute, on pouvait prétendre qu'on allait au théâtre ou au cirque uniquement pour la pièce ou les courses, qu'on n'y prenait part à aucune cérémonie sacrilège, et qu'on y répudiait tout pacte avec l'idolâtrie. Il n'en est pas moins vrai que tous les jeux tenaient par mille liens au polythéisme : en y assistant, on faisait aux païens une concession très dangereuse, qui risquait d'être interprétée, et qui était interprétée réellement, comme une demi-apostasie[1]. Pour justifier ce compromis ou cette faiblesse, les chrétiens amateurs de théâtre ne pouvaient alléguer la seule excuse valable en pareil cas, celle de la nécessité ou d'un devoir à remplir. S'ils allaient dans ces réunions de païens, c'était simplement pour s'amuser : raison insuffisante, surtout en ces temps de lutte, où deux religions ennemies s'observaient, et où les démarches de chaque fidèle engageaient plus ou moins la communauté. Assurément, Tertullien a compromis souvent sa thèse par des subtilités paradoxales : ici, comme ailleurs, il a voulu trop prouver. Mais, si l'on tient compte des circonstances, on reconnaîtra qu'il n'avait pas tort sur le fond. Il n'a fait ici que préciser et formuler avec sa netteté tranchante un principe de conduite qu'observaient d'instinct, depuis longtemps, la plupart des chrétiens[2], et qui est devenu plus tard dans toute l'Église une règle de discipline.

En fait, jusqu'aux invasions barbares, c'est avant tout pour crime d'idolâtrie et de sacrilège, que les théâtres ont été frappés d'anathème. Sans doute, les évêques et les apologistes n'avaient garde de négliger l'argument moral; seulement, ils le laissaient à l'arrière-plan, sentant bien qu'il n'était pas sans réplique et qu'il appelait des réserves. Mais voyez l'ironie des choses, et les inconséquences de la pensée humaine. Le polythéisme disparaît sans retour; et l'Eglise continue de proscrire le théâtre, par habitude. Naturellement, les docteurs et les évêques l'ont accusé, de plus en plus, d'immoralité. Mais on a eu beau s'ingénier à renouveler cet argument : dans les temps modernes comme au IIIe siècle de notre ère, il ne vaut que contre certains spectacles, il

1) « Ethnici ... hinc vel maxime intellegunt factum christianum de repudio spectaculorum » (*ibid.*, 24).

2) *Ibid.*, 1 ; 24.

ne vaut pas contre le principe même du théâtre. En réalité, pourquoi Bossuet a-t-il été si dur pour la comédie ? Parce que telle était la tradition de l'Église et l'opinion des vieux apologistes ; c'est-à-dire — si l'on va au fond des choses — parce que la comédie à la mode, quinze siècles auparavant, avait été convaincue de paganisme. Le savant docteur oubliait que dans l'intervalle, au Moyen-Age, un autre théâtre, tout chrétien celui-là, était né dans l'Eglise même. — Après Tertullien, bien des modernes ont prononcé l'anathème contre le théâtre ; mais, pour justifier cet anathème, ni Bossuet ni Rousseau n'avaient la raison décisive qu'invoquait Tertullien.

Dix ans plus tard, Tertullien allait se montrer tout aussi intransigeant dans une question bien autrement grave : celle du service militaire. C'était en 211, vers le temps de la mort de Septime Sévère [1]. Dans la communauté chrétienne comme dans le monde païen de Carthage, les esprits étaient très surexcités par le récit d'une scène étrange qui s'était passée tout récemment au camp de Lambèse [2]. On y distribuait un *donativum*, sans doute à l'occasion de l'avénement de Caracalla et de Géta. Les soldats se présentaient par groupes, le front couronné de laurier, comme le voulaient l'usage et le règlement. Soudain, l'on murmure dans les rangs : là-bas des rires, ici des grondements de colère. On se montre du doigt un soldat, qui seul s'avance la tête nue, tenant sa couronne à la main, au mépris de la discipline. Quand arrive son tour de défiler : « Pourquoi cette tenue? » dit le tribun. — « C'est qu'il ne m'est pas permis de faire comme les autres. » — « Pourquoi cela? » — « Je suis chrétien. » — Les officiers se consultent; on décide d'ajourner l'affaire, de traduire le coupable devant les préfets. Mais, sur le champ, le soldat jette son manteau, sa couronne et ses armes; il rend son épée, et va en prison attendre son martyre [3].

A cette nouvelle, on devine l'impression des païens, le déchaî-

1) Sur la date du *De corona*, voyez plus haut, *livr.* II., *chap.* 1, § 3.

2) Le lieu de la scène n'est pas formellement indiqué; mais, d'après les circonstances du récit, l'incident n'a pu se produire qu'à Lambèse, au camp de la troisième légion. En effet, Tertullien nous dit que la distribution se faisait « au camp..., là-bas » (*De coron.*, 1 : Proxime factum est : Liberalitas praestantissimorum imperatorum expungebatur *in castris*, milites laureati adibant. Quidam *illic*...); que le soldat chrétien fut interrogé par un *tribunus*, et traduit devant les *praefecti* (*ibid.*, 1 : Murmur *tribuno* defertur... ; reus ad *praefectos*). Cela suppose la présence de plusieurs officiers supérieurs. Or la garnison de Carthage se composait d'une seule cohorte détachée de la troisième légion, qui formait la garde du proconsul, et d'une cohorte urbaine qui dépendait du procurateur impérial (Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, 1892, p. 261-265). Le camp de Lambèse était alors le seul endroit de la région où pouvaient se trouver réunis un tribun et plusieurs préfets.

3) *De coron.*, 1.

nement des rancunes et l'explosion du fanatisme. Dans la communauté de Carthage, les avis étaient partagés. La plupart des fidèles n'osaient se prononcer. Mais beaucoup jugeaient sévèrement l'acte du soldat [1]. A quoi bon, disait-on, cette folle provocation? C'est d'un furieux qui court au devant de la mort. Pourquoi n'avait-il pas suivi l'exemple de ses camarades chrétiens? Se croyait-il donc plus chrétien que les autres? Où avait-il vu qu'il fût défendu de porter une couronne? Et d'ailleurs, de quel droit avait-il ainsi engagé la communauté? On l'interrogeait sur sa tenue : pourquoi mettre en cause le nom chrétien? Par le fait de ce téméraire, la paix était de nouveau compromise, une paix si nécessaire après de si longues et de si cruelles persécutions [2].

Voilà ce qui se disait dans l'Eglise de Carthage; et Tertullien s'en indignait. On pouvait, il est vrai, lui objecter ses propres déclarations d'autrefois. Il avait dit hautement aux païens dans l'*Apologétique* : « Nous remplissons même les camps ; nous sommes soldats comme vous [3]. » Il l'avait dit alors sans aucunes réserves, probablement sans arrière-pensée. Mais il ne s'embarrassait guère de ces contradictions. Depuis son adhésion au montanisme, il savait que l'Esprit soufflait en lui, et il était sûr désormais de tenir la vérité [4]. Il approuvait formellement le soldat de Lambèse, et il s'irritait de ce que tout le monde ne l'approuvait pas autour de lui. Il prenait en pitié les politiques trop circonspects, les peureux qui tremblaient à l'idée du martyre, et qui s'inquiétaient déjà de voir troubler leur douce sécurité : « Je ne doute pas, disait-il, que certaines gens ne déménagent déjà les Ecritures, ne préparent leurs bagages, ne se disposent à fuir de ville en ville. Car c'est le seul passage de l'Evangile dont ils se souviennent. Je connais même leurs pasteurs : lions dans la paix, cerfs au combat [5]. » Tertullien n'espérait pas convaincre ces chrétiens trop prudents, qui étaient trop bien décidés à ne pas se laisser convaincre. Mais il prétendait écarter les beaux prétextes, dont ils couvraient leurs calculs égoïstes [6]. Il voulait surtout éclai-

1) « Exinde sententiae super illo, nescio an Christianorum (non enim aliae ethnicorum), ut de abrupto et praecipiti et mori cupido, qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit, solus scilicet fortis inter tot fratres commilitones, solus christianus » (*ibid.*, 1).

2) « Mussitant denique tam bonam et longam sibi pacem periclitari » (*ibid.*, 1).

3) *Apolog.*, 37 : « Vestra omnia implevimus... castra ipsa; » *ibid.*, 42 : « Nos vobiscum et militamus. »

4) *De coron.*, 4 : « An non putas omni fideli licere concipere et constituere, dumtaxat quod Deo congruat...? » Cf. *ibid.*, 1 : « Plane superest ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem Spiritus sancti respuerunt. »

5) *De coron.*, 1.

6) « At nunc quatinus et illud opponunt : Ubi autem prohibemur coronari? hanc magis localem substantiam causae praesentis

rer la conscience des nombreux fidèles qui demandaient sincèrement, non une discussion théorique, mais un conseil. Et c'est pour ceux-ci qu'il écrivit son traité *Sur la couronne*[1].

Il y a dans ce traité un long sophisme, beaucoup de subtilités paradoxales[2], et quelques arguments sérieux. Le sophisme est à la base de tous les raisonnements sur le caractère sacrilège des couronnes. Tertullien est bien obligé d'accorder à ses contradicteurs que l'Ecriture ne défend pas de s'entourer le front d'une branche de laurier, pas plus qu'elle ne défend d'entrer dans un théâtre. Ne pouvant produire des textes sacrés, il cherche ailleurs un point d'appui. Il invoque hardiment l'usage de l'Eglise[2], oubliant ainsi, pour les besoins de sa cause, ses campagnes des années précédentes contre la tradition en matière de discipline[3]. Il constate ici qu'en fait, ni dans leur vie privée, ni dans les cérémonies du culte, les fidèles ne se couronnent la tête : donc ils ne doivent se couronner sous aucun prétexte[4]. Une foule de prescriptions et de rites n'ont d'autre fondement que la tradition[5] : en l'absence de loi positive, la coutume a force de loi[6]. On doit s'y conformer strictement, sauf à en chercher ensuite la raison[7]. Ainsi Tertullien écarte la question préalable. On n'a point à se demander si, oui ou non, l'on peut porter une couronne; on n'en doit jamais porter, parce que l'on n'en porte pas d'ordinaire ; et, pour justifier l'interdiction, il suffit d'expliquer pourquoi l'on n'en porte pas.

Ce sophisme ne se pouvait soutenir qu'à force de subtilités et de paradoxes. Tertullien s'ingénie à prouver que l'usage des couronnes est contraire à la nature, suspect par ses origines, et entaché de sacrilège. Si la nature produit des fleurs, ce n'est pas pour qu'on les mette sur sa tête[8]; et, faute de prescriptions formelles dans l'Ecriture, la loi de nature doit tenir lieu de la loi divine[9]. D'ailleurs, la couronne est d'invention païenne. Elle joue un grand rôle dans la mythologie, chez les poètes, dans les sacrifices : donc elle vient du diable[10]. Aussi n'en est-il pas question dans l'Ancien Testament; et le Nouveau Testament n'en mentionne qu'une, la couronne d'épines[11]. Au contraire, dans

aggrediar, ut et qui ex sollicitudine ignorantiae quaerunt instruantur, et qui in defensionem delicti contendunt, revincantur, ipsi vel maxime Christiani laureati, quibus id solum quaestio est » (*ibid.*, 1).

1) « Et ideo non ad eos erit iste tractatus quibus non competit quaestio, sed ad illos qui studio discendi non quaestionem deferunt, sed consultationem » (*ibid.*, 2)

2) *Ibid.*, 2-4.

3) Par exemple dans le traité sur le Voile des vierges (*De virgin. vel.*, 1).

4) *De coron.*, 2.

5) *Ibid.*, 3.

6) *Ibid.*, 4.

7) « Tunc discas non an observanda sit tibi consuetudo, sed cur » (*ibid.*, 4).

8) *De coron.*, 5.

9) *Ibid.*, 6.

10) *Ibid.*, 7-8.

11) *Ibid.*, 9.

toutes les cérémonies du culte des idoles, on se ceint le front de feuillage ou de fleurs[1]. Cet usage, inséparable de l'idolâtrie et souillé par là, a été rejeté d'instinct et doit être rejeté toujours par le chrétien. Et la couronne qu'on doit repousser avec le plus d'horreur, c'est justement la couronne militaire, qui éveille le souvenir de tant de sacrilèges, de crimes et de meurtres[2].

Tout cela, comme on le voit, n'était qu'un jeu d'imagination, bien propre à mettre en défiance un lecteur de bonne foi, mais un peu avisé. La réponse était trop facile : il y avait couronnes et couronnes, et les profanations des païens n'avaient pu contaminer à jamais toutes les fleurs de la création. On pouvait d'ailleurs retourner contre l'auteur l'argument tiré de la tradition. La coutume de l'Eglise n'autorisait ni n'interdisait les couronnes : le cas étant douteux, on devait évidemment s'en rapporter à ceux qui avaient le dépôt de la tradition et le droit de l'interpréter, c'est-à-dire aux chefs de la communauté. Or ceux-ci, pour la plupart, n'approuvaient pas le conseil donné par Tertullien, puisque son traité est destiné surtout à les combattre. S'il eût été logique avec lui-même, il eût commencé par s'incliner devant l'opinion qui dominait dans le clergé de Carthage, et il eût tiré de son principe une conclusion toute différente[3].

Pourtant, au milieu de ses déclamations et de ses jeux d'esprit, il indique les deux ou trois raisons sérieuses qui pouvaient faire hésiter la conscience d'un chrétien devant certaines exigences du service militaire. S'il était absurde de prétendre que l'on commettait un sacrilège en se couronnant de laurier, il restait vrai qu'en se résignant à se couronner publiquement, un jour de fête, devant les autels des dieux, on semblait s'associer à une cérémonie païenne. Il n'y avait pas de fête sans sacrifices, dans le camp de Lambèse comme ailleurs, pour la distribution d'un *donativum* comme pour les anniversaires des empereurs. Et si les assistants se couronnaient, c'était en vertu des prescriptions du rituel païen, pour faire honneur aux dieux. Se conformer sur ce point au règlement militaire, c'était au fond, qu'on le voulût ou non, rendre hommage aux idoles. Comme le dit éloquemment Tertullien, « le chrétien avait beau se taire, sa tête couronnée répondait pour lui »[4]. Et l'on comprend que des consciences dé-

1) *De coron.*, 10.
2) *Ibid.*, 12.
3) Tertullien semble avoir prévu cette objection : car il s'efforce d'affaiblir par avance l'autorité du clergé (*De coron.*, 1), et il revendique pour chaque fidèle le droit d'intervenir dans ces questions (*ibid.*, 4).
4) « Etiamsi tacet illic Christianus ore, coronatus capite respondit » (*De coron.*, 12).

licates aient souffert de cette concession dangereuse aux nécessités du service.

La discipline militaire exigeait d'un chrétien bien d'autres sacrifices, et de plus graves, que signale énergiquement Tertullien. Comment observer en temps de guerre ce précepte divin : Tu ne tueras point? En face de l'ennemi, que devenaient la charité, la solidarité humaine, même les liens plus étroits de fraternité entre les fidèles? On était exposé à frapper jusqu'à des chrétiens, car il y en avait parmi les barbares[1]. La loi de Dieu rendait impossible même le service en temps de paix; elle ne permettait ni de prêter serment à un homme, ni de porter l'épée, ni d'accomplir la plupart des actes de la vie militaire. Dans une série d'ingénieuses antithèses, où tout n'est point paradoxe, Tertullien accumule à plaisir les obstacles : « Croyons-nous, dit-il, qu'on puisse ajouter un serment humain au serment divin? se donner à un autre maître, après s'être donné au Christ?... Est-il permis de vivre l'épée au côté, alors que le Seigneur déclare : Celui qui se sera servi de l'épée, périra par l'épée? Et le fils de paix ira-t-il au combat, lui à qui même la dispute est interdite? Et fera-t-il souffrir à autrui les liens, la prison, la torture, les supplices, lui qui ne venge même pas ses injures? Puis, montera-t-il la garde pour d'autres que pour le Christ? surtout le dimanche, jour où il ne le peut faire même pour le Christ? Et veillera-t-il devant les temples, alors qu'il y a renoncé? Et soupera-t-il dans les endroits où c'est interdit par l'apôtre? Et ces démons qu'il aura mis en fuite pendant le jour par ses exorcismes, les défendra-t-il la nuit, s'appuyant, se reposant sur cette lance dont on a percé le flanc du Christ? Portera-t-il aussi un étendard ennemi du Christ?... Et combien l'on pourrait citer d'autres actes coupables, qui sont imposés par le devoir militaire, et que l'on doit considérer comme autant de péchés[2]! » Donc, la vie des camps est incompatible avec la profession de foi chrétienne. On ne peut invoquer la nécessité; car il n'y a qu'une nécessité, c'est de ne point pécher[3]. Sous aucun prétexte, un fidèle ne peut devenir soldat; et pour le soldat qui se convertit, il n'y a qu'une solution logique et loyale, le martyre[4].

On pourrait supposer que Tertullien se laisse entraîner par les circonstances, et qu'il exagère ici son idée pour les besoins de sa

1) « Fortasse quorumdam et Christianorum; et apud barbaros enim Christus » (*De coron.*, 12).

2) *De coron.*, 11.

3) « Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi » (*ibid.*, 11).

4) *Ibid.*, 11.

démonstration. Cependant il tenait à sa conclusion, car il l'a reprise dans un autre de ses ouvrages, où il l'a formulée avec une netteté plus tranchante encore : « On se demande maintenant, dit-il, si un fidèle peut être soumis au service militaire, et si un soldat peut être admis à la foi, même un soldat de rang inférieur, un soldat à calige, qui n'est pas dans la nécessité de présider à des sacrifices ou à des condamnations capitales. Il n'y a pas d'accord possible entre le serment divin et le serment humain, entre l'étendard du Christ et l'étendard du diable, entre le camp de la lumière et le camp des ténèbres : une âme ne peut se vouer à deux maîtres, à Dieu et à César[1]. » C'était donc bien à ce moment une idée fixe de Tertullien.

Idée très paradoxale en apparence, et cependant très logique dans le système de l'auteur. Depuis qu'il subissait l'influence du montanisme, il était acquis d'avance à toutes les théories extrêmes, surtout à celles qui contrecarraient la politique des chefs de l'Église. Mais, au fond, l'action du montanisme avait eu pour effet, non de modifier, mais d'affranchir sa pensée. Toujours il avait été frappé surtout de ce qui séparait le christianisme et la civilisation païenne. Si dans l'*Apologétique* il avait paru admettre implicitement la légitimité du service militaire, c'était prudence d'avocat, ou concession provisoire à la nécessité. D'ailleurs, il s'était contenté alors de constater le fait, sans l'apprécier ; il avait affirmé que beaucoup de chrétiens étaient soldats, mais il n'avait pas dit qu'ils eussent raison de l'être. En 211, n'étant plus l'avocat de l'Église, il n'avait plus de ménagements à garder ; et il osait pousser jusqu'au bout son idée. Sa conclusion, il faut bien le reconnaître, était conforme aux leçons de l'Évangile et à l'esprit du christianisme primitif ; si, dès ce temps-là, les chefs de l'Eglise jugeaient autrement des choses, c'est qu'ils avaient charge d'âmes, et ils comprenaient qu'une religion ne peut vivre et grandir sans sacrifier un peu de son idéal. Mais Tertullien n'était point un politique. Dans le traité des *Spectacles,* il avait interdit aux chrétiens tout plaisir ; chose plus grave, dans le traité de la *Couronne*, au nom d'un devoir supérieur, du devoir envers Dieu, il leur interdit de remplir l'un de leurs principaux devoirs envers l'Etat.

Il va plus loin encore dans un autre ouvrage qui date presque du même temps, de 211 ou 212[2]. Les polémiques soulevées par

1) *De idolol.*, 19.

2) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3. — On considère ordinairement le *De idololatria* comme une sorte d'appendice du *De spectaculis*, et l'on admet que ces deux ouvrages sont presque contemporains. Suivant Noeldechen (*Die Abfassungszeit der Schriften Tertul-*

l'incident de Lambèse l'amenèrent à préciser et coordonner ses idées sur la conduite qu'on devait recommander aux fidèles pour les diverses circonstances de la vie. Dans son curieux livre sur l'*Idolâtrie*, il a traité d'ensemble la question très délicate des rapports du christianisme avec la société profane. Dès ses premiers mots, on peut deviner quelle sera sa conclusion. Il pose en principe que l'idolâtrie est le plus grand des crimes, un crime qui comprend tous les autres, et dont sont complices tous les pécheurs[1]. Or le chrétien est condamné à vivre au milieu d'une société maudite, imprégnée d'idolâtrie; son devoir essentiel est d'en observer autour de lui les moindres traces, de la fuir comme la peste, d'en éviter à tout prix le contact ou la vue[2]. Comme il pourrait ne pas apercevoir tous les dangers, Tertullien va le prendre par la main, lui dessiller les yeux, lui découvrir tous les pièges du diable, lui apprendre à reculer pas à pas devant les chausse-trapes de la vie.

Qu'on prenne bien garde, tout d'abord, de ne pas exercer un métier entaché d'idolâtrie : ce qui est le cas de tous les métiers, ou peu s'en faut. Pour commencer par le plus suspect, il va sans dire qu'on ne sera pas fabricant d'idoles[3]. La recommandation nous semble presque superflue; elle ne l'était pas alors, puisque des fidèles, même des clercs, continuaient à pratiquer cette industrie[4]. Tertullien s'élève avec raison contre ces inconscients. Il s'indigne qu'après avoir renoncé aux faux dieux, l'on travaille pour eux et l'on vive de leur culte[5]. A ceux qui objectent la nécessité de gagner leur pain, il répond durement que cette belle raison ouvrirait tout aussi bien les portes de l'Église aux brigands ou aux faussaires[6]. Il n'a pas de peine à démontrer que

lians, p. 35-39), le *De spectaculis* daterait de décembre 196, et le *De idololatria* d'avril 197; les deux traités seraient donc antérieurs même à l'*Apologétique*. Ainsi placé, le *De idololatria* est inintelligible; car il contredit sur beaucoup de points l'*Apologétique*, il pousse jusqu'au paradoxe toutes les exagérations montanistes. Nous avons vu que le *De spectaculis* ne peut être antérieur à l'année 206. Le *De idololatria*, qui est beaucoup plus violent et plus exclusif, a été composé bien plus tard. Il contient une allusion très nette au *De corona*, qu'il a dû suivre de près (*De idolol.*, 19 : At *nunc* de isto quaeritur, an fidelis ad militiam converti possit, et an militia ad fidem admitti. = *De coron.*, 11 : Puto prius conquirendum, an in totum Christianis militia conveniat...). Le *De corona* datant de 211, le *De idololatria* ne peut dater que de 211 ou 212.

1) « Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa judicii idololatria. Nam etsi suam speciem tenet unumquodque delictum, etsi suo quoque nomine judicio destinatur, in idololatriae tamen crimine expungitur... Ita fit ut omnia in idololatria et in omnibus idololatria deprehendatur » (*De idolol.*, 1).

2) *Ibid.*, 2.

3) *De idolol.*, 3-7.

4) « Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum » (*ibid.*, 7).

5) *Ibid.*, 6.

6) *Ibid.*, 5.

beaucoup de passages des livres saints interdisent formellement la fabrication des idoles [1].

S'il s'en était tenu là, il aurait eu pour lui tous les chrétiens sincères et de bon sens. Mais il ne se déclare point satisfait pour si peu. Il prétend proscrire encore tous les arts qui, directement ou indirectement, concourent à la construction ou à la décoration des temples. Comme à leur tour les artistes et les ouvriers protesteront qu'il faut vivre, il leur conseille plaisamment d'employer leur talent à autre chose. Le décorateur ira couvrir de son stuc les murs des maisons, les terrasses et les citernes. Le peintre et le sculpteur trouveront des ressources à côté, par exemple, dans l'ornementation des meubles : quand d'un bloc de tilleul on sait tirer le portrait du dieu Mars, on n'est pas embarrassé pour faire une armoire. — Mais cela se vend moins cher, direz-vous. — Sans doute, mais vous regagnerez cela sur la quantité. Des temples ou des statues, voilà des commandes rares. Au contraire, l'on bâtit souvent des bains, des maisons de rapport, des hôtels, des villas. Il y a chaque jour des brodequins ou des sandales à dorer, tandis que Mercure et Sérapis ne se font pas dorer tous les jours. Soyez donc tranquilles, le luxe est meilleur client que la superstition [2].

On ne saurait se moquer des gens plus galamment. Et si les malheureux artistes le prenaient au mot, s'ils tentaient de suivre son conseil, Tertullien les aurait vite arrêtés, et réduits à la mendicité, en renouvelant ses anathèmes favoris contre le luxe. Pour plus de sûreté, il inquiète aussitôt leur conscience par une autre recommandation : il leur défend de rien vendre, sans être certains que la chose vendue ne servira point au culte des idoles [3]. Comme l'on consacrait dans les temples des objets de toute sorte, un chrétien scrupuleux, dans le doute, devait naturellement garder sa marchandise. Et d'ailleurs, aurait-il trouvé acheteur? Pouvait-il changer le goût de son temps? Chrétien ou non, un artisan devait se conformer aux habitudes et subir les exigences du public, qui aimait à rencontrer sur les objets les plus vulgaires quelques symboles ou scènes mythologiques. Cet usage était si répandu, qu'il ne paraissait pas choquant à la plupart des fidèles ; et l'on reconnaît bien des motifs profanes de décoration dans l'art chrétien primitif, jusque dans les catacombes [4]. — Tertullien n'était pas pour ces accommodements. En fait, ses restric-

1) *De idolol.*, 4.

2) *Ibid.*, 8.

3) « Hoc quoque cavere debemus, ne quid scientibus nobis ab aliquibus de manibus nostris in rem idolorum postuletur » (*ibid.*, 8).

4) Cf. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, p. 53 et suiv.

tions de tout genre équivalaient pour les chrétiens, dans cette société toute païenne du IIIe siècle, à l'interdiction de presque tous les arts et industries.

Il est des professions plus coupables encore. Des astrologues, des sorciers, des charlatans de toute catégorie, on ne devrait même point parler. Mais, tout récemment, un astrologue qui se dit chrétien, et que l'on considère comme tel, n'a-t-il pas eu l'impudence de tenter l'apologie de son métier[1]? On doit donc rappeler, pour lui et ses semblables, qu'ils offensent Dieu en plaçant les astres sous le patronage des idoles et en y rapportant les destinées de l'homme. L'astrologie et la magie ont été inventées par les démons. Ce sont des sciences si criminelles, qu'elles sont jugées telles même par les païens, qu'elles sont proscrites à Rome et dans toute l'Italie. On a beau alléguer que les Mages ont été les premiers à annoncer la naissance du Christ et à lui porter des présents. Cela prouve simplement que ces sciences ont pu être légitimes jusqu'à l'Evangile; elles ne le sont plus, et Dieu lui-même l'a clairement indiqué en avertissant les Mages de rentrer chez eux par un autre chemin, c'est-à-dire de renoncer à leur art. De même, les sorciers ont pu faire des miracles jusqu'à l'avènement de la loi nouvelle ; désormais ils sont impuissants et criminels, comme le montre l'aventure de Simon et autres magiciens, qui ont été confondus par les apôtres. Les charlatans sont d'autant moins excusables, qu'ils ne connaissent même plus leur métier. Interpellant son astrologue de Carthage, Tertullien l'enferme en ce plaisant dilemme : « Tu ne sais rien, charlatan, si tu ne savais pas que tu deviendrais chrétien. Si tu le savais, tu aurais dû savoir encore, qu'il te faudrait renoncer à ta profession. Elle aurait dû t'instruire du danger qu'elle courait, cette belle science qui prédit les années climatériques des autres[2]. »

Passe encore pour les astrologues. Mais l'auteur n'est pas plus indulgent pour tous les autres genres de commerce. Quel est le mobile de tout négoce? La cupidité. Quel en est le moyen? Le mensonge. Donc le commerce est interdit à tout serviteur de Dieu. La question ne devrait pas même se poser. Tuez en vous la cupidité, comme c'est votre devoir : vous n'aurez plus aucune raison d'acquérir, par suite, aucun besoin de commercer[3]. Par impossible, supposez un négoce où n'entrerait ni la cupidité ni le

1) « De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius... » (*De idolol.*, 9).

2) *De idolol.*, 9.

3) « Ceterum si cupiditas abscedat, quae est causa adquirendi ? cessante causa adquirendi, non erit necessitas negotiandi » (*De idolol.*, 11).

mensonge : vous devriez y renoncer encore, pour éviter le crime d'idolâtrie. Que pourriez-vous bien vendre ? De l'encens, des parfums, des victimes ? Alors, c'est trop clair; vous serez de moitié dans le sacrifice aux faux dieux. D'autres marchandises quelconques ? Mais, ces marchandises, vous n'êtes jamais sûr que votre client n'en fera pas un usage sacrilège, ne les portera pas comme offrandes dans un temple ; et vous serez encore complice de l'impiété. « Aucun art, conclut Tertullien, aucune profession, aucun commerce, qui fournit quoi que ce soit à la fabrication ou bien au service des idoles, ne peut échapper au crime d'idolâtrie. » Ce raisonnement condamne même l'agriculture et tous les métiers champêtres : laboureur ou berger, vous devez redouter qu'on n'offre aux faux dieux, partout si nombreux, votre blé, votre lait ou vos moutons.

Vous hasardez timidement une objection : « Mais enfin, de quoi vivrons-nous ? Je n'ai pas de quoi vivre [1] ? » — Ce n'est pas la question. Cette préoccupation mesquine n'est pas digne d'un bon chrétien. D'ailleurs, il est trop tard ; il fallait songer à ce détail avant de vous convertir, comme un architecte établit son devis avant de bâtir. Si pourtant vous insistez, on vous aura bientôt fermé la bouche par des arguments sans réplique. A chacune de vos raisons l'on opposera un verset de l'Ecriture. — Je serai dans l'indigence, dites-vous. — Heureux les indigents ! dit le Seigneur [2]. — Je manquerai de nourriture. — Ne vous préoccupez point de votre nourriture, dit le Seigneur. Et, quant aux vêtements, vous avez l'exemple des lis [3]. — J'avais besoin d'argent. — Au contraire, il faut tout vendre, tout distribuer aux pauvres [4]. — Mais je dois songer à mes enfants, à ma postérité. — Quiconque met la main à la charrue et regarde en arrière, est un mauvais travailleur [5]. — Mais j'étais esclave de condition. — On ne peut servir deux maîtres [6]. L'Evangile vous apprend qu'il faut tout quitter pour suivre le Seigneur [7]. Aucun des apôtres, aucun de ceux qui ont été élus par Dieu, n'a répondu : Je n'ai pas de quoi vivre. La foi ne craint pas la faim. Elle ne s'inquiète pas de la vie, à plus forte raison, des moyens de soutenir la vie. — Combien peu de gens se sont conformés à tous ces préceptes ! — Ce qui est difficile pour les hommes, est facile pour Dieu [8]. Comptons sur sa mansuétude et sur sa clémence ; ne songeons qu'à ne

1) « Non habeo quo vivam » (*De idol.*, 12).
2) Saint Matthieu, v, 3.
3) *Ibid.*, vi, 25-28.
4) Saint Luc, xviii, 22.
5) *Ibid.*, ix, 62.
6) Saint Matthieu, vi, 24.
7) *Ibid.*, xvi, 24.
8) Saint Luc, xviii, 27.

pas nous laisser entraîner par nos besoins jusqu'aux confins de l'idolâtrie[1]. — Le plus tranquillement du monde, Tertullien condamne les fidèles à mourir de faim ou à mendier ; il oublie d'ailleurs d'expliquer comment sa communauté d'indigents nourrira ses mendiants.

Il y a pourtant une exception, une seule, et d'autant plus caractéristique, dans cet arrêt de proscription contre tous les métiers. Chose curieuse, l'auteur est moins dur pour l'école, ce foyer d'idolâtrie. Non qu'il en approuve l'organisation ni l'esprit ; mais il est convaincu que l'Église même ne peut s'en passer[2]. Il sait bien que la mythologie se mêle à toutes les leçons[3] ; il s'en indigne, mais il s'y résigne en partie, ou du moins il s'efforce de tourner la difficulté. Sans doute, un chrétien ne pourra être ni maître d'école, ni grammairien, ni rhéteur. Car il serait obligé de lire, d'expliquer des auteurs tout profanes, de commenter des fables, d'apprendre même à ses élèves les noms, les généalogies, les aventures des faux dieux : ce qui serait trahir le vrai Dieu et se rendre complice du mensonge. De plus, il ne pourrait se dispenser d'observer beaucoup d'usages païens, il devrait fêter Minerve et Saturne, célébrer maint anniversaire, et décorer son école pour ces solennités[4] : ce qui serait un scandale, une sorte d'apostasie. Donc, la question est tranchée, pour ce qui concerne les maîtres. — Mais, disait-on, c'est fermer l'école à nos jeunes gens. Si vous défendez aux chrétiens d'y enseigner, apparemment, vous leur permettrez moins encore d'aller s'y instruire[5]. Alors, comment s'instruire ? Comment apprendre à penser et à agir ? De votre aveu, l'éducation est la clef de la vie[6] ; et votre exemple le prouve bien. Nous n'avons point d'écoles à nous ; nous devrons donc renoncer à ces connaissances humaines, sans lesquelles il n'y a point de vraie connaissance du divin[7]. — L'objection était fort embarrassante, et Tertullien s'en est rendu compte. Il s'est ingénié ici à concilier son principe exclusif avec ce qu'il considérait comme une absolue nécessité.

Il consent cette fois à se départir de son intransigeance ordi-

1) *De idolol.*, 12 : « ut non usque ad idololatriae affinitates necessitatibus largiamur. »

2) Cf. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 234 et suiv.

3) *De idolol.*, 10. — Cf. *Ad nation.*, II, 7 : « non modo non horretis, sed insuper honoratis atque in necessariis artibus habetis, denique per hanc initiatricem litteraturae ingenuitatis studia producitis. »

4) *De idolol.*, 10.

5) « Scimus dici posse : Si docere litteras Dei servis non licet, etiam nec discere licebit... » (*ibid.*, 10).

6) « Cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura » (*ibid.*, 10).

7) « Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt ? » (*ibid.*, 10).

naire. Mais ce n'est pas sans regret ; et il s'efforce de justifier cette concession. « Examinons donc, dit-il, cette nécessité d'une instruction littéraire ; voyons si l'on ne peut en partie l'admettre, et en partie l'éviter. Il est logique d'autoriser les fidèles à étudier les belles-lettres, plutôt qu'à les enseigner ; car le cas n'est pas le même, suivant qu'on étudie ou qu'on enseigne. Supposons qu'un fidèle enseigne les belles-lettres. En expliquant les passages des auteurs où sont louées les idoles, sans aucun doute, il recommande ces louanges ; en les interprétant, il les affirme ; en les citant, il rend témoignage. Aux dieux eux-mêmes il donne le nom de dieux, ce que défend notre loi... Mais quand un fidèle étudie les mêmes choses, s'il connaît déjà l'idolâtrie, il ne l'accepte pas, ne l'admet pas ; et il l'admet encore moins, s'il ne la connaissait pas encore. Et quand il commencera à la connaître, nécessairement il aura connu d'abord ce qu'il a appris d'abord, c'est-à-dire Dieu et la foi. Par conséquent, il repoussera et rejettera l'idolâtrie. Il sera en sûreté, comme un homme averti qui, de la main d'un homme non averti, reçoit du poison, mais qui ne le boit pas. D'ailleurs, il a pour excuse la nécessité, puisqu'il ne peut s'instruire autrement. Il est plus facile de ne pas enseigner que de ne pas étudier les belles-lettres ; et il est plus facile à l'élève chrétien de ne pas assister aux cérémonies sacrilèges des fêtes publiques ou particulières, qu'il n'est facile au maître chrétien de ne pas les célébrer[1]. » — Le raisonnement est spécieux, mais subtil et légèrement paradoxal. Malgré tout, Tertullien ne se tire d'affaire qu'au prix d'une double contradiction : il ouvre l'école païenne à certains chrétiens, la ferme à d'autres ; et il autorise l'école païenne, en autorisant les jeunes chrétiens à la fréquenter.

N'y a-t-il pas là une involontaire complaisance d'ancien rhéteur, un reste de sympathie du lettré pour les ateliers de bonnes lettres ? Ce n'est pas impossible. On y surprend plus encore une autre faiblesse humaine : une trahison de cet innocent amour-propre que n'ont pu étouffer en eux beaucoup d'apologistes. Ces ardents défenseurs du christianisme étaient généralement des hommes d'école, très sensibles aux railleries des beaux esprits. Ils n'aimaient pas qu'on traitât d'ignorants les disciples du Christ ; et ils ne laissaient guère échapper une occasion de montrer qu'eux au moins n'étaient pas des sots. A la plupart de ces saints il manquait l'abnégation suprême, la résignation à l'ignorance et à l'oubli. Cette vertu-là ne manquait à personne plus qu'à

1) *De idolol.*, 10.

Tertullien. Donc, s'il tenait à ce que les chrétiens pussent s'instruire, c'était un peu par amour-propre, pour ne laisser aux païens le privilège d'aucune supériorité. Mais c'était encore, et surtout, par politique, dans l'intérêt de l'Église même. Les belles-lettres, cette parure de l'esprit, étaient aussi une arme : une arme facile à retourner contre le paganisme, et très redoutable entre les mains d'un chrétien batailleur et avisé. Tertullien croyait à la nécessité de l'instruction profane pour la défense du christianisme et pour la riposte. Il se résignait à aller chercher cette instruction dans les seuls endroits où on la donnait, dans les écoles des ennemis du Christ. C'était encore dans une pensée de lutte contre le paganisme, qu'il se prêtait à une sorte de compromis avec l'idolâtrie.

Toute son intransigeance reparaît, dès que l'intérêt supérieur du christianisme ne lui semble plus en jeu. Après avoir fermé aux fidèles toutes les carrières indépendantes, le terrible inquisiteur prétend régler leurs rapports avec le pouvoir, surveiller leurs relations de famille ou d'amitié, jusqu'à leurs moindres démarches. Il interprète si bien sa religion de paix, qu'il leur interdit, en fait, de remplir la plupart de leurs devoirs envers l'État. Son chrétien idéal ne pourra payer l'impôt, puisqu'il ne possèdera rien [1]. Il refusera expressément de se soumettre au service militaire [2]. Il s'abstiendra de s'associer à aucune des fêtes officielles, même aux plus innocentes d'apparence, car toutes sont souillées de superstition [3]. Les jours de réjouissances publiques, il ne devra même pas décorer, comme tous les autres citoyens, la facade de sa maison ; car il semblerait ainsi prendre part à une joie profane et rendre hommage aux dieux païens de la porte ou du foyer [4]. D'ailleurs, telle est la volonté divine, comme le prouvent des révélations directes : « Je sais, dit Tertullien, qu'un de nos frères a été sévèrement réprimandé en songe, dès la nuit suivante, parce que ses esclaves avaient couronné sa porte à l'annonce d'un heureux événement public. Et cependant il ne l'avait pas couronnée lui-même, et il n'avait pas ordonné de le faire ; car il était absent, et à son retour il avait blâmé la chose. Tant il est vrai qu'en cela Dieu nous rend responsables même de la conduite de nos gens [5]. »

Enfin, le chrétien ne pourra occuper un rang quelconque dans la hiérarchie administrative, impériale ou municipale. Une discussion s'était récemment engagée, probablement à Carthage, sur cette question fort grave : un fidèle pouvait-il exercer une fonc-

1) *De idolol.*, 12.
2) *Ibid.*, 19. — Cf. *De coron.*, 11.
3) *De idolol.*, 13-14.
4) *Ibid.*, 15.
5) *Ibid.*, 15.

tion publique, à la condition, bien entendu, d'éviter tout acte d'idolâtrie[1]? Bien des gens étaient pour l'affirmative, sans parler des fonctionnaires chrétiens. Ils produisaient des textes bibliques, citaient l'exemple de Joseph et de Daniel qui, sans renier Dieu, avaient été ministres, l'un en Égypte, l'autre à Babylone. — Là n'est pas la question, répond Tertullien, qui pourtant opposait volontiers à ses contradicteurs des arguments de ce genre. Il ne faut pas toujours comparer les temps anciens aux temps nouveaux; les conditions ont changé, et, pour une foule de raisons, les exemples que vous alléguez ne prouvent rien dans le cas présent. Examinons donc la chose en elle-même : il s'agit simplement de savoir si l'on peut aujourd'hui remplir des fonctions publiques, sans manquer à la loi divine. Assurément, Dieu ne vous défend pas d'être magistrat ou fonctionnaire; mais prenez garde à tout ce qu'il vous défend d'autre part. Dans l'exercice de vos fonctions, vous ne pourrez ni sacrifier ni assister à des sacrifices, ni veiller à l'entretien des temples, ni donner des spectacles ou y présider, ni annoncer ou ordonner une fête, ni prêter serment, ni intervenir dans un procès capital, ni condamner ou torturer ou emprisonner personne[2]. C'est dire que vous devrez trouver moyen de vous dérober à une foule de devoirs ou de charges que la loi ou l'usage impose aux magistrats. Au demeurant, soyez magistrat, si vous voulez, ou plutôt, « s'il est croyable que tout cela soit possible »[3]. Seulement, pour le cas invraisemblable où vous le croiriez possible, on doit vous rappeler encore que vous ne pourrez porter ni le costume ni les insignes d'aucune magistrature; car tout cet attirail des gens en place, robes de pourpre, trabées, laticlaves, verges ou faisceaux, tout cela est souillé par les idoles à qui tout cela est dédié, et qui, d'ailleurs, se parent des mêmes insignes[4]. Songez-vous à accepter quand même une dignité, dont vous ne pourrez ni revêtir le costume, ni acquitter les charges, ni remplir les devoirs essentiels? Eh bien! en ce cas, souvenez-vous que le Christ a fui les honneurs. En les fuyant, il les a condamnés; donc ils ne viennent pas de lui; donc ils viennent du démon, et c'est pour cela que toutes les puissances du monde nous sont ennemies[5]. Renoncez donc franchement à ces dignités; elles ne pourraient

1) « Hinc proxime disputatio oborta est, an servus Dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat, si ab omni specie idololatriae intactum se aut gratia aliqua aut astutia etiam praestare possit » (*ibid.*, 17).

2) *De idolol.*, 17.

3) « Si haec credibile est fieri posse » (*ibid.*, 17).

4) *Ibid.*, 18.

5) *Ibid.*, 18.

que vous affaiblir et vous compromettre dans votre lutte contre l'idolâtrie. Renoncez à toutes les fonctions publiques, même aux plus infimes. — Voilà trois raisons péremptoires dont une seule suffirait à rendre vaine la concession ironique du début. Pour plus de sûreté, Tertullien a motivé trois fois l'anathème ; c'est une interdiction à trois degrés.

Le chrétien pourra-t-il du moins remplir ses devoirs de famille ? Quelquefois ; mais à la condition d'être toujours sur ses gardes. L'auteur se relâche un peu ici de sa sévérité systématique. Il consent qu'on assiste à certaines fêtes domestiques, comme la prise de la toge virile, les fiançailles ou les noces ; car il n'y découvre rien de contraire aux préceptes divins. Il n'oublie pas que ces fêtes ne vont point sans sacrifices ; mais, dans un accès d'indulgence, il accepte un compromis. On ferait mieux sans doute de s'épargner la vue de ces sacrilèges ; mais, puisqu'il y a partout des superstitions, et puisqu'on ne peut toujours se tenir à l'écart, on pourra se mêler parfois à ces réunions de famille. On y va pour les personnes, non pour l'idole ; et l'on ne sera point souillé par le sacrifice, si l'on n'en est que le spectateur[1]. — C'est le langage même du bon sens ; et l'on ne s'attendait guère à trouver Tertullien si raisonnable. Évidemment, il s'incline ici devant la nécessité ; il n'ose donner un conseil trop sévère, qui ne serait certainement pas suivi. Pourtant l'on s'étonne de cette concession, qui s'accorde si peu avec l'intransigeance habituelle de sa doctrine, et qu'en bonne logique il aurait dû étendre à bien d'autres cas.

Au fond, c'est encore une concession illusoire. Comme s'il regrettait déjà son indulgence, il va reprendre en détail ce qu'il a paru accorder d'un coup. De scrupule en scrupule, il amènera le chrétien à éviter systématiquement toute rencontre avec des païens. En effet, l'on ne peut se trouver avec eux, sans s'exposer à tomber dans quelque piège du diable. Il faut se garder de l'idolâtrie dans les mots, comme dans les choses ; c'est pécher que de prononcer simplement le nom d'une idole[2]. A la rigueur on peut dire : « Vous verrez un tel au temple d'Esculape », ou : « Je demeure dans la rue d'Isis. » Car celui qui donne ce renseignement ne songe ni à Isis ni à Esculape ; et, de plus, il y a des gens qui s'appellent ainsi[3]. Mais on ne doit pas nommer un faux dieu, en tant que dieu, à moins d'ajouter un mot pour attester

1) *De idolol.*, 16.

2) « Meminisse debemus etiam in verbis quoque idololatriae incursum praecavendum, aut de consuetudinis vitio aut timiditatis. Deos nationum nominari lex prohibet... » (*ibid.*, 20).

3) *Ibid.*, 20.

aussitôt qu'on n'est pas dupe de cette prétendue divinité [1]. On doit donc toujours surveiller sa langue, et c'est souvent difficile en présence d'un païen. Par exemple, un fidèle se querellait un jour en public. Quelqu'un lui crie : « Que Jupiter te maudisse! » A quoi l'autre répond : « Qu'il te maudisse toi-même ! » Tertullien, qui nous conte l'anecdote, ajoute sévèrement : « Qu'aurait fait de plus un païen qui aurait cru à la divinité de Jupiter [2] ? » C'eût été déjà un crime que de se fâcher, même sans riposter; se fâcher, c'était prendre au sérieux la malédiction, donc reconnaître la divinité de Jupiter. En pareil cas, on n'a que le droit de rire, ou de glorifier Dieu.

Bien mieux, vous pouvez souvent être rendu responsable des paroles impies qu'on prononce devant vous. Un païen vous lit une formule de serment, un contrat quelconque où il prend à témoin ses dieux. Si vous n'osez protester, par crainte de vous trahir, vous êtes sacrilège : rien qu'en vous taisant, vous vous inclinez devant les faux dieux [3]. D'ailleurs, toute transaction avec les païens vous entraîne fatalement à une impiété. Supposons un emprunt sur hypothèque. Suivant l'usage, on vous fait signer un engagement, et vous voilà coupable ; car le Christ défend de s'engager par serment. Il fallait emprunter sans condition à un fidèle, ou mieux encore, vous passer d'argent [4]. Avec les idolâtres, vos bonnes actions mêmes peuvent devenir des crimes. Vous rendez service à un païen, ou vous lui faites l'aumône. Pour vous remercier, il appelle sur vous la bénédiction de ses dieux. Vous partez sans repousser cette bénédiction, et vous êtes complice de l'idolâtrie ; car vous avez laissé au démon l'honneur de votre bonne action [5]. Vous auriez dû protester aussitôt, déclarer bien haut que vous aviez agi pour l'amour du vrai Dieu. En n'importe quelle circonstance, c'est renier sa foi que de se laisser prendre pour un païen [6]. — Pour éviter toutes ces occasions de querelle ou de péché, il n'y a évidemment qu'un moyen sûr : c'est de supprimer toute relation avec les profanes.

En effet, par ces scrupules infinis dont il tourmentait la con-

1) « Cecidit igitur in idololatriam qui idolum nomine dei honoraverit. Quodsi deos dicendum erit, adjiciendum est aliquid quo appareat quia non ego illos deos dico » (*ibid.*, 20).

2) *De idolol.*, 21.

3) « Timiditatis est autem, cum te alius per deos suos obligat juratione vel aliqua testificatione, et tu, ne intellegaris, quiescis. Nam aeque quiescendo confirmas majestatem eorum, cujus causa videberis obligatus » (*ibid.*, 21).

4) *Ibid.*, 23.

5) *Ibid.*, 22.

6) « Negat enim quicumque dissimulat in quacumque causa pro ethnico habitus, et utique omnis negatio idololatria est, sicut omnis idololatria negatio, sive in factis sive in verbis » (*ibid.*, 22).

science des chrétiens, Tertullien tendait à les isoler du monde, à les enfermer dans le rêve mystique. Il élevait entre eux et la société païenne une barrière presque infranchissable. Il ramenait tout à cette idée fixe : ne jamais pactiser avec l'idolâtrie. « Ce sera notre loi, dit-il, la loi propre des chrétiens. C'est elle qui nous distingue des païens, et qui nous juge. Il faut la proposer à ceux qui s'approchent de la foi, il faut l'inculquer à ceux qui entrent dans la foi[1]. » Cette loi, il l'interprétait avec la plus implacable rigueur, et il osait en tirer les conséquences extrêmes dans son traité sur l'*Idolâtrie*. En vertu de son principe, il interdisait aux fidèles les fonctions publiques, la plupart des devoirs civiques, presque tous les métiers, et, en fait, malgré deux ou trois exceptions apparentes, presque tous rapports avec les païens. Ses conseils se résumaient dans cette formule énergique : « Il faut ou bien fuir les devoirs, pour ne pas tomber dans le péché, ou souffrir le martyre, pour rompre les devoirs[2]. » Ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas aspirer au martyre, pouvaient au moins fuir les devoirs.

C'était méconnaître singulièrement les nécessités pratiques et la situation du christianisme. Tertullien lui-même se rendait compte que son programme était irréalisable dans les conditions ordinaires de la vie. Mais à cette objection, que les politiques de l'Eglise jugeaient décisive, et qui l'était en un sens, il répondait simplement : « Il faudra sortir du monde. Mieux vaut en sortir, que de vivre idolâtre dans le monde[3]. » — Il faudra sortir du monde : voilà un mot qu'on ne doit pas oublier, si l'on veut comprendre les théories et les conseils de Tertullien. Il y avait alors, déjà, bien des manières d'être chrétien. Tandis que la plupart des fidèles tâchaient de concilier tant bien que mal les exigences de leur foi avec leurs occupations ou leurs devoirs profanes, tandis que les politiques s'efforçaient d'organiser les Eglises et se prêtaient aux transactions pour les faire vivre, d'autres chrétiens, des croyants enthousiastes, se contentaient de méditer l'Evangile, et ils rêvaient de réaliser sur la terre l'idée de Jésus. Ces enthousiastes ne devaient pas réussir à changer le train du monde; un siècle plus tard, ils fuiront dans les Thébaïdes, puis ils peupleront les monastères. C'est leur pen-

1) « Haec erit lex nostra, quo expedita hoc plenius administranda, propria Christianorum, per quam ab ethnicis agnoscimur et examinamur, haec accedentibus ad fidem proponenda et ingredientibus in fidem inculcanda est » (*ibid.*, 24).

2) *De coron.*, 11 : « Aut officia fugienda sunt, ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt, ut officia rumpamus. »

3) « Nemo dicat : Quis tam tuto praecavebit ? — Exeundum de saeculo erit. Quasi non tanti sit exire, quam idololatren in saeculo stare » (*De idolol.*, 24).

sée et leurs scrupules, leurs espérances et leurs déceptions, que traduit ici Tertullien. Son idéal chrétien n'était donc pas entièrement chimérique, puisqu'il devait se préciser un jour dans les règles des premiers ordres monastiques. L'erreur était de proposer à tous, et d'exiger de tous, ce qui pouvait convenir à une élite.

Voilà qui éclaire aussi, par contre-coup, la question très controversée du loyalisme de Tertullien. Sur le rôle social et civique des chrétiens, on relève chez lui les contradictions les plus frappantes : non seulement entre les ouvrages purement apologétiques et les traités adressés aux fidèles, mais encore dans un même ouvrage. Suivant le point de vue où l'on se place, on découvre aisément, en Tertullien, soit un bon citoyen, soit un révolté. Les deux conclusions sont également exactes en un sens, mais chacune d'elles ne l'est qu'à moitié. Il faut distinguer entre l'intention et le fait. Si l'on se souvient à la fois, et de ce que l'apologiste répétait aux païens, et de ce qu'il conseillait aux fidèles, on aura chance de démêler la raison profonde de ses contradictions.

Qu'il ait été loyaliste d'intention, on n'en saurait douter. Il l'a affirmé cent fois, avec une énergie et une précision qui attestent sa sincérité. Il l'a répété non seulement dans l'*Apologétique*, mais dans des ouvrages bien postérieurs, du temps où il subissait l'influence du montanisme : par exemple, dans la lettre *A Scapula*, qui est presque contemporaine des traités sur la *Couronne* ou sur l'*Idolâtrie*. Tertullien respectait le pouvoir civil pour plusieurs motifs. D'abord, pour obéir à l'Evangile et aux apôtres, qui ordonnaient de rendre à César ce qui était à César. Ensuite, par conviction personnelle : homme d'autorité, il aimait l'ordre et voulait qu'on s'inclinât devant la puissance établie. Enfin, par nécessité : pour les peuples compris dans le domaine de l'empire romain, il ne concevait rien en dehors de l'empire, de cet empire destiné à durer jusqu'à la fin du monde. Donc il professait qu'on devait se soumettre à l'empereur, aux magistrats, aux gouverneurs. « Le chrétien, disait-il, n'est l'ennemi de personne, encore moins de l'empereur; il sait que l'empereur est établi par son Dieu, il doit nécessairement l'aimer, le respecter, l'honorer; il doit vouloir son salut, comme le salut de tout l'empire romain[1]. » Bien mieux, les chrétiens sont les sujets les plus dévoués; car ils obéissent à l'empereur par la volonté expresse de

1) *Ad Scapul.*, 2.

leur Dieu[1], et ils le placent immédiatement au-dessous de Dieu[2]. Ils prient pour lui avec d'autant plus d'ardeur, qu'ils savent leurs prières plus efficaces : « Nous autres, pour le salut des empereurs, nous invoquons le Dieu éternel, le vrai Dieu, le Dieu vivant... Nous prions toujours pour tous les empereurs. Nous demandons pour eux une longue vie, la sécurité de l'empire, la sûreté dans leurs palais, la vaillance des armées, la fidélité du sénat, la vertu du peuple, la tranquillité du monde, tout ce que peut désirer un homme et un César[3]. » Cette belle prière résume bien la pensée de Tertullien. Théoriquement, il place au nombre des devoirs du chrétien l'obéissance aux magistrats et à l'empereur.

Mais il ajoute : « Nous devons obéir aux magistrats, aux princes et aux puissances, dans les limites où le permet notre discipline, et sans jamais nous compromettre avec l'idolâtrie[4]. » Or la loi chrétienne, telle qu'il la conçoit et l'expose, est sur presque tous les points en désaccord avec la conception antique de l'Etat, et contraire aux devoirs du citoyen. On ne peut dire que Tertullien ait tort, logiquement; car presque toutes les incompatibilités qu'il signale ont leur principe dans l'Evangile. Mais il tire toujours du principe les conséquences extrêmes, avec la sécurité imperturbable d'un esprit entier pour qui les obstacles n'existent pas. Il se refuse à transiger sur tout ce qui lui paraît ordonné par la foi; de déductions en déductions, il ébranle lui-même toute sa théorie du loyalisme.

Il se heurte d'abord, tout naturellement, à ces deux préjugés païens, fortifiés par les institutions et l'esprit de toute l'antiquité, qui ont été la cause permanente des malentendus, des conflits et des persécutions : devoir pour tout citoyen de s'associer aux religions officielles; et plus spécialement, pour un sujet de l'empire, devoir de participer au culte des empereurs[5]. Ici, ce n'est pas Tertullien qui crée la difficulté; elle existait trop réellement pour tout chrétien, et l'effort de toutes les bonnes volontés ne pouvait supprimer cette antinomie entre la conception d'un État

1) *Apolog.*, 33 : « Sed quid ego amplius de religione atque pietate Christiana in imperatore ? quem necesse est suspiciamus ut eum quem Dominus noster elegit, ut merito dixerim : Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus. »

2) *Ad Scapul.*, 2 : « Colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum, et quicquid est a Deo consecutum, et solo Deo minorem. »

3) *Apolog.*, 30. — Cf. *ibid.*, 39.

4) « Quod attineat ad honores regum vel imperatorum, satis praescriptum habemus in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed *intra limites disciplinae*, quousque ab idololatria separamur » (*De idolol.*, 15).

5) *Apolog.*, 10 ; 27-28 ; *Ad Scapul.*, 2.

officiellement polythéiste et le principe d'une religion obstinément monothéiste. Sur ces deux points, donc, il y avait conflit fatal, déclaré ou latent. Raison de plus pour chercher à atténuer dans la pratique les conséquences de l'inévitable malentendu, et surtout pour chercher ailleurs un terrain d'entente. C'est ce que faisaient alors la plupart des chrétiens. Tertullien, au contraire, semble prendre plaisir à découvrir partout des obstacles, ou à élever lui-même des barrières. Il étend les exigences de la foi à tout le domaine de la vie publique, même de la vie privée; il déclare la guerre aux institutions les plus innocentes, aux devoirs civiques, aux professions, fonctions ou métiers, aux mœurs, même au culte des morts[1], qu'on pouvait si aisément christianiser. Et il se montre d'autant plus intransigeant que chaque jour, sous l'action du montanisme, il croit mieux dégager la véritable doctrine du Christ.

Au vieil esprit romain, il oppose hardiment un esprit nouveau, nécessairement hostile. Aux idées traditionnelles, dévouement exclusif à l'Etat, hiérarchie des races et des classes, il prétend substituer d'autres idées, très généreuses sans doute et pleines d'avenir, mais alors très révolutionnaires, égalité des races et des individus, solidarité, fraternité universelle : « La nature, dit-il, est partout la même. Ce n'est pas seulement pour les Latins et les Grecs que l'âme tombe du ciel. Chez tous les peuples, l'homme est le même. Le nom diffère, l'âme est la même. Le mot diffère, l'esprit est le même. Le son diffère, chaque peuple a son langage propre, mais les éléments du langage sont communs. Dieu est partout, la bonté de Dieu est partout, les démons sont partout, et partout la malédiction des démons; partout l'on invoque le jugement de Dieu, partout est la mort, et partout la conscience de la mort ; et partout l'on rend le même témoignage[2]. » Le christianisme n'admet aucune distinction de race ou de rang : « Le nom du Christ s'étend partout, est cru partout, est honoré par toutes les nations, règne partout, est adoré partout, est partout accordé à tous également. Le Christ ne concède pas de privilège au roi, ne fait pas moins bon accueil au barbare, ne juge pas du mérite d'un homme d'après le rang ou la naissance. Il est égal pour tous, roi pour tous, juge pour tous, Dieu et seigneur pour tous[3]. »

C'était renverser toute la hiérarchie consacrée; ou plutôt, c'était établir une hiérarchie nouvelle, uniquement basée sur la

1) *De testim. anim.*, 4; *De spectac.*, 13 ; *De idolol.*, 12.

2) *De testim. anim.*, 6.

3) *Advers. Judaeos*, 7.

foi. Les Romains idolâtres, ces maîtres du monde, se trouvaient par là relégués aux derniers rangs de l'humanité, dans le cortège des démons. On les considérait bien encore comme des frères, mais comme des frères maudits, indignes, souillés de tous les vices et de tous les crimes[1]. On devait s'écarter d'eux, les fuir, pour éviter toute souillure : « Plût à Dieu, dit Tertullien, que nous ne fussions pas contraints de demeurer avec eux dans le monde! Au moins, nous nous séparons d'eux dans les choses du monde ; car le monde est l'œuvre de Dieu, mais les choses du monde sont l'œuvre du diable[2]. » Un pas de plus, et, pour fuir les païens, l'on sortira même du monde : nous avons vu que Tertullien ne recule pas devant cette extrémité[3]. Il dit aux confesseurs emprisonnés à Carthage : « Peu importe où vous soyez dans le monde, vous êtes en dehors du monde[4]. » Il ose jeter à la face des magistrats romains ces mots de défi : « La vérité chrétienne sait qu'elle est étrangère sur la terre, qu'au milieu d'intrus elle trouve facilement des ennemis, que d'ailleurs son origine, sa demeure, son espérance, son crédit et sa dignité sont au ciel[5]. » Il répète que les chrétiens sont indifférents aux affaires publiques[6], tournent d'un autre côté leurs regards et leur âme[7]. Il dit au fidèle : « Ton ordre, tes magistrats, même ton sénat, c'est l'Eglise du Christ. Tu lui appartiens, depuis que tu es inscrit aux livres de vie... Tu es étranger à ce monde, tu es citoyen de la Jérusalem céleste[8]. » C'était se séparer de l'Etat, et rompre avec toute la société profane.

On conçoit que dans une telle âme, emportée d'un tel élan vers l'idéal chrétien, ait dû beaucoup s'affaiblir la notion du patriotisme romain. En effet, Tertullien aime à railler beaucoup de traditions, de souvenirs ou de sentiments, que l'on continuait de respecter à Rome, au moins par habitude. Il poursuit de ses sarcasmes l'ancêtre légendaire du peuple romain, ce pauvre Enée, en qui il voit un soldat peu glorieux, traître à sa patrie, un lâche,

1) « Fratres autem etiam vestri sumus, jure naturae matris unius, etsi vos parum homines, quia mali fratres » (*Apolog.*, 39).

2) « Utinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur ; sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum Dei est, saecularia autem diaboli » (*De spectac.*, 15).

3) *De idolol.*, 24.

4) *Ad martyr.*, 2.

5) *Apolog.*, 1.

6) « Nobis... nec ulla magis res aliena quam publica » (*Apolog.*, 38). Cf. *ibid.*, 41.

7) *De pall.*, 5 : « Secessi de populo. In me unicum negotium mihi est ; nihil aliud non curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruare quam in promptu... — Scilicet patriae et imperio reique vivendum est. — Erat olim ista sententia. Nemo alii nascitur moriturus sibi. »

8) *De coron.*, 13 : « Sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen ecclesia est Christi. Illius es, conscriptus in libris vitae... Sed tu peregrinus mundi hujus, civis civitatis supernae Hierusalem. »

un déserteur, digne de toutes les malédictions[1]. Il n'est pas plus tendre pour Romulus, un fratricide qui a fondé la puissance de Rome par la violence, le meurtre et le rapt[2]. Dans l'histoire de la conquête romaine, il aperçoit simplement une série de forfaits, d'injustices et de sacrilèges[3], par lesquels Rome a mérité de devenir le rendez-vous de tous les diables[4]. Il ose railler jusqu'au culte des empereurs, un culte, dit-il, fait de bassesse, d'hypocrisie et de ridicule[5], et qui était pourtant alors le plus clair symbole du patriotisme impérial. S'il refuse de s'y associer, c'est qu'il ne sait pas mentir et ne veut pas se moquer du prince[6]. Au reste, la plupart des preuves qu'il donne du loyalisme chrétien étaient propres à exaspérer les païens. Si les fidèles prient pour l'empereur, c'est que l'empereur est un homme, et l'on doit prier pour tous les hommes[7]. Ou bien, c'est qu'il persécute l'Eglise, et l'on doit prier pour les persécuteurs[8]. Ou, tout simplement, c'est pour avoir la paix[9]. Le monde devant durer autant que l'empire romain[10], Tertullien prétend dans ses ouvrages apologétiques que les chrétiens prouvent leur patriotisme en demandant à Dieu de retarder la fin du monde[11]. Mais ailleurs il appelle de tous ses vœux la catastrophe suprême[12] : ce qui, d'après sa théorie même, était hâter l'écroulement de la grandeur romaine. Il ne se gêne pas, d'ailleurs, pour abaisser l'empire devant le christianisme. Il montre que la religion nouvelle a déjà un domaine plus vaste, franchit les frontières, s'étend jusqu'à ces lointains pays des Bretons, inaccessibles aux Romains, mais soumis au Christ[13]. Il prend plaisir à opposer l'une à l'autre les deux puissances. Il applique à tous les païens sans distinction ce nom de *nationes* dont on se servait à Rome pour désigner les barbares[14]. Il croit toute réconciliation impossible entre l'empire et le peuple de Dieu : « Les Césars, dit-il, auraient cru au Christ, si les Césars n'étaient pas nécessaires au monde, ou si les Césars avaient pu aussi être chrétiens[15]. » Comme personne alors ne prévoyait

1) *Ad nation.*, II, 9.
2) *De spectac.*, 5 ; *Ad nation.*, II, 9.
3) *Apolog.*, 25 ; *Ad nation.*, II, 17.
4) « Illius Urbis, in qua daemoniorum conventus consedit » (*De spectac.*, 7).
5) *Apolog.*, 28 ; 35.
6) « Non enim deum imperatorem dicam, vel quia mentiri nescio, vel quia illum deridere non audeo » (*Apolog.*, 33). Cf. *Ad nation.*, I, 17.
7) « Idem sumus imperatoribus qui et vicinis nostris » (*Apolog.*, 36).
8) *Apolog.*, 31.
9) *Ibid.*, 31.
10) *Apocalyps.*, XVII, 9 sqq. ; saint Paul, *II Thessal.*, II, 6 sqq.
11) *Apolog.*, 32 ; *Ad Scapul.*, 2.
12) *De oratione*, 5 ; *De resurr. carn.*, 22 : « Vota nostra suspirant in saeculi hujus occasum, in transitum mundi quoque ad diem Domini magnum, diem irae et retributionis... »
13) *Advers. Judaeos*, 7.
14) *Ad nation.*, I, 7 ; I, 20 ; II, 1 ; *Ad martyr.*, 2 ; *De idolol.*, 13.
15) *Apolog.*, 21 : « Sed et Caesares cre-

Constantin, c'était annoncer que l'Église et l'empire seraient en lutte jusqu'à la fin des siècles.

Que devient dans tout cela le loyalisme théorique, et très sincère, de Tertullien? Il apportait des propositions de paix, mais il mettait à la paix tant de conditions, qu'il risquait d'en faire sortir la guerre. Des ouvrages, pleins de bravades, d'injurieuses réserves et de prétentions inacceptables, comme les traités de la *Couronne* ou de l'*Idolâtrie*, semblaient donner raison aux païens qui accusaient les chrétiens d'être de mauvais citoyens. Les idées de Tertullien sur les rapports du christianisme avec l'empire peuvent se résumer en deux mots : un loyalisme d'intention, si bien contrarié par l'idéal chrétien et par les faits, qu'il se traduit dans la pratique par des conseils d'abstention et de rupture.

didissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares. »

CHAPITRE III

LE POLÉMISTE

I

Lutte contre les Juifs. — Le traité *Adversus Judaeos.* — Authenticité de l'ouvrage. — Idées de Tertullien sur les rapports du christianisme et du judaïsme.

L'apologiste s'est déjà révélé mainte fois comme un polémiste redoutable, armé d'une implacable logique et d'une ironie aiguë, prompt à la riposte, convaincu d'instinct qu'on doit toujours attaquer pour se défendre et ne jamais céder pour avoir raison. A vrai dire, Tertullien a été polémiste dans tous ses livres, et toute sa vie. Mais il l'a été surtout, il l'a été exclusivement, dans une catégorie d'ouvrages dont la polémique était l'objet propre, dans ses traités contre les hérétiques ou les Juifs : et c'est là naturellement que nous devons étudier cet aspect de son talent.

Ces traités appartiennent d'ailleurs aux époques les plus différentes de sa carrière. C'est qu'il n'a cessé de combattre les ennemis du dedans ou les amis de la veille, comme les ennemis du dehors. Tandis qu'il défendait le christianisme contre les païens et répondait à leurs violences par des arguments de droit, par des caricatures du polythéisme ou des menaces de sécession, il surveillait d'un œil jaloux les abords de l'Eglise, se constituait le champion de la vraie foi contre les négations des Juifs, contre les rivalités ou les contrefaçons des hérétiques. Même quand il inclina vers le montanisme, même quand il eut rompu avec l'Eglise, il continua de guerroyer, sinon pour elle, du moins pour la doctrine catholique. Et c'est un curieux spectacle que ce schismatique, resté contre l'hérésie le soldat de la foi.

Contre les Juifs, Tertullien s'en tint d'abord aux escarmouches.

Depuis le milieu du II[e] siècle, les communautés juives et chrétiennes, oublieuses de leur ancienne fraternité, se faisaient partout une guerre sourde. On soutenait, d'une part, que le judaïsme était mort en droit depuis la révélation du Messie; et, d'autre part, au nom de l'histoire et de la Bible, on contestait la légitimité du christianisme. De la théologie on en venait aux calomnies, parfois aux coups. La littérature grecque du temps des Antonins accuse le malentendu croissant entre les deux religions sœurs. Vers 140, dans son célèbre dialogue intitulé *Dispute de Jason et de Papiskos sur le Christ*[1], Ariston de Pella avait mis aux prises un hébréo-chrétien et un Juif alexandrin; il s'était efforcé de prouver que les prophéties messianiques s'étaient accomplies en Jésus. Miltiade l'apologiste avait adressé deux livres *Aux Juifs*[2]; et c'est eux aussi, semble-t-il, que visait Apollinaire de Hierapolis dans son traité *De la vérité*[3]. Saint Justin, dans son curieux *Dialogue avec Tryphon*, reproduit un entretien qu'il avait eu à Ephèse avec un Juif lettré : comme Tryphon le raillait de sa conversion, Justin avait entrepris de lui démontrer par l'Ecriture la vérité du christianisme[4]. Un peu plus tard, Origène parlera de ses discussions avec les Juifs[5], et Hippolyte de Rome écrira contre eux. On voit que la guerre était partout déclarée entre les deux religions rivales; et Tertullien n'a fait ici que suivre l'exemple d'illustres devanciers ou contemporains.

Théologie à part, il avait contre les Juifs qui l'entouraient un grief spécial, et très précis. On sait qu'ils formaient dès lors d'importantes colonies dans plusieurs villes d'Afrique, surtout à Carthage, où l'on visite encore leur vaste nécropole[6]. Or Tertullien les accusait nettement de pousser les païens, par jalousie, aux violences contre les chrétiens[7]; il affirmait que les synagogues étaient « les sources des persécutions »[8]. Et il rappelait l'histoire de ce bestiaire juif qui promenait un jour, dans les rues de Carthage, une caricature du Christ[9]. Aussi, dès ses pre-

1) Origène, *Contra Cels.*, IV, 52; saint Jérôme, *Comment. in Epist. ad Galat.*, II, 3, 14; pseudo-Cyprien, *Ad Vigilium episcop. de judaïc. incredul.*, 8 (t. III du saint Cyprien de Hartel, p. 128). — Cf. Harnack, *Die Altercatio Simonis Jud. et Theophili Christ.*, Leipzig, 1883 (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, I, 3); *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 92; II, p. 268; P. Corssen, *Die Altercatio Simonis Jud. et Theophili Christ. auf ihre Quellen geprüft*, Berlin, 1890.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 17, 5.

3) *Ibid.*, IV, 27.

4) Saint Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 2-8; 49 sqq. — Cf. saint Jérôme, *De vir. ill.*, 23.

5) Origène, *Contra Cels.*, I, 45.

6) Voyez plus haut, *livr.* I, *chap.* I, § 1.

7) Tertullien, *Apolog.*, 7 : « Tot hostes ejus quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Judaei. »

8) « Synagogas Judaeorum, fontes persecutionum » (*Scorpiac.*, 10).

9) *Ad nation.*, I, 14; *Apolog.*, 16.

miers ouvrages, n'a-t-il guère ménagé les Juifs. En 197, dans l'*Apologétique* et dans les livres *Aux nations*, il parlait d'eux assez durement[1]. Plus tard, il n'a guère laissé échapper une occasion de railler leur aveuglement ou leurs misères, ne reculant point quelquefois devant les plus grossières injures[2]. Mais il n'a soutenu qu'une seule fois contre eux une sérieuse polémique : dans son traité *Contre les Juifs*, écrit, nous l'avons vu[3], entre 200 et 206.

Voici à quelle occasion. Une discussion s'était engagée récemment, sans doute à Carthage, entre un chrétien et un « prosélyte juif », c'est-à-dire un païen converti au judaïsme[4]. Il s'agissait de décider si les Gentils étaient exclus des promesses de Dieu. Question bien vieille, mais toujours actuelle en ces temps-là : c'était pour le Juif un moyen détourné de contester la légitimité de la prédication chrétienne. Aussi le public s'était-il passionné. Les assistants avaient pris parti bruyamment, dans un sens ou dans l'autre. On avait crié jusqu'au soir ; et, comme il arrive, à la fin de la discussion, l'on y voyait moins clair que jamais[5]. Ce fut du moins l'avis de Tertullien, qui probablement avait été témoin de la scène. Il crut nécessaire de reprendre le problème pour son compte ; et il l'a fait dans ce livre *Contre les Juifs*.

Il commence par observer spirituellement que la question semble tranchée par les circonstances mêmes de la récente dispute : en effet, la thèse de l'exclusivisme juif n'y a pas été soutenue par un Juif de race, par un Hébreu de la vieille souche d'Israël, mais par un prosélyte juif, précisément par un de ces Gentils qu'on prétend exclure à jamais[6]. Après cet argument *ad hominem*, Tertullien s'attaque à la thèse en elle-même. Par une ingénieuse tactique, il va retourner contre le judaïsme les raisonnements qu'on invoquait contre le christianisme. Il va démontrer que le peuple élu de Dieu, ce sont désormais les chrétiens, et que la loi nouvelle s'ouvre à toutes les races. Il s'appuie pour cela non seulement sur le témoignage des faits, mais, plus encore, sur un témoignage que les Juifs ne peuvent récuser, sur l'Ancien Testament.

1) *Apolog.*, 21 ; *Ad nation.*, I, 14.

2) *De baptism.*, 15 ; *De oratione*, 14.

3) Voyez plus haut, même *livre*, *chap.* I, § 3.

4) « Proxime accidit, disputatio habita est Christiano et proselyto Judaeo... » (*Advers. Judaeos*, 1). Les détails précis que donne l'auteur, au début de son traité, semblent indiquer qu'il avait assisté à la discussion.

5) *Advers. Judaeos*, 1.

6) « Nam occasio quidem defendendi etiam gentibus divinam gratiam habuit hinc praerogativam, quod sibi vindicare Dei legem instituerit homo ex gentibus, nec de prosapia Israëlitum Judaeus. Hoc enim sat est, posse gentes admitti ad Dei legem... » (*Advers. Judaeos*, 1).

Donc, il les convaincra d'erreur en leur apprenant à lire leurs livres sacrés, à y découvrir le sens allégorique sous le sens littéral. Dieu lui-même a clairement annoncé la déchéance des Juifs et l'avènement du christianisme. Il n'a jamais exclu les Gentils; car il a béni en Abraham toutes les nations de la terre. Il a prédit que de Rébecca naîtraient deux peuples, et que le cadet surpasserait l'aîné. Or l'aîné, c'est le peuple juif, qui a mérité sa disgrâce par ses multiples trahisons envers le Seigneur; le cadet, c'est le peuple des Gentils convertis au christianisme[1]. Il y a eu simplement substitution d'un peuple élu à l'autre. En vain les Juifs invoquent leur long privilège, les traditions de leur race ou de leur culte. Les lois de Moïse étaient destinées à toutes les nations[2]. L'objection tirée de la circoncision ne prouve rien : c'était une règle transitoire, désormais abolie, depuis qu'a été inaugurée la circoncision spirituelle[3]. De même, le sabbat était une institution temporaire; et les offrandes matérielles du temple de Jérusalem devaient être remplacées par les offrandes spirituelles[4]. Telles sont les prédictions de l'Ancien Testament. Les Juifs ne peuvent le nier, puisqu'eux-mêmes attendent encore un Sauveur qui doit changer la face du monde. Toute la question est de savoir si ces prédictions se sont déjà réalisées par la révélation d'une Loi nouvelle, en d'autres termes, si le Messie est venu[5].

Or, il est venu. Est aveugle qui en doute. Comme l'annonçaient les Prophètes, toutes les nations ont entendu la voix de Dieu, et le christianisme s'étend sur toute la terre : donc Jésus est le Messie[6]. A grand renfort de calculs chronologiques, Tertullien prouve que la naissance et la Passion du Christ, puis la ruine de Jérusalem, ont eu lieu au jour fixé par les prophéties[7]. Il ne s'en tient pas là, il entre dans le détail, et réfute à coups de textes bibliques les objections de ses adversaires. Il montre que toutes les circonstances de l'histoire évangélique, Nativité, prédication, Passion, destruction de Jérusalem et conversion des Gentils, tout s'accorde merveilleusement avec les prédictions[8]. Et il résume les faits dans un vigoureux tableau d'ensemble, où le miracle évangélique se déroule parallèlement à la série des citations de l'Ancien Testament[9]. D'où vient donc l'aveuglement des Juifs? De leur orgueil et de leur ambition. Ils rêvent de grandeurs ter-

1) *Adversus Judaeos*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4-5.
5) *Ibid.*, 6.
6) *Ibid.*, 7.
7) *Ibid.*, 8.
8) *Ibid.*, 9-12.
9) *Ibid.*, 13.

restres; et, dans leur rêve, ils ont confondu la première apparition du Christ, où il devait se montrer dans son humilité, avec la seconde apparition, où il se révèlera dans toute sa gloire[1].

On voit que ce traité, provoqué par une querelle sur la vocation des Gentils, aboutit à une véritable exécution du judaïsme. Nous n'avons point à discuter la thèse, qui est du domaine des théologiens; d'ailleurs, elle n'a rien d'original, on la retrouve chez presque tous les apologistes chrétiens. Tertullien a pu en emprunter l'idée aux dialogues d'Ariston de Pella et de Saint Justin[2], qui avaient inauguré la même tactique contre les Juifs, et prouvé le christianisme par l'Ancien Testament. Mais ici, comme toujours, il a renouvelé le thème par la méthode, par la puissance de son érudition et sa logique passionnée.

Tel n'est point, cependant, l'avis de tous les critiques. D'après l'opinion qui prévaut de nos jours[3], le traité *Contre les Juifs* serait une œuvre assez incohérente, et, dans l'état où elle se présente à nous, indigne de Tertullien. Seuls, les huit premiers chapitres seraient complètement authentiques. Toute la seconde moitié (chapitres IX-XIV) serait apocryphe; il faudrait y voir une lourde compilation de quelque faussaire, faite avec des fragments de Tertullien et des interpolations de toute sorte. — Assurément, cette hypothèse ne s'accorde guère avec l'analyse que nous venons de donner du traité. Pourtant, elle doit être discutée ici; car elle a pour principe une difficulté réelle, répond à une objection sérieuse, et ne manque point, à première vue, de vraisemblance. Elle a rallié les suffrages d'érudits très compétents; et nous l'avions acceptée nous-même, jusqu'au moment où, en relisant l'ouvrage, nous avons pensé en mieux saisir le plan.

Voici les faits. On constate avec surprise que de nombreux passages des six derniers chapitres se retrouvent presque textuellement dans le livre III du traité *Contre Marcion*[4]. L'ordre des développements est interverti; ces développements eux-mêmes, dans chacun des deux ouvrages, sont tantôt plus longs, tantôt écourtés. Mais l'étroite parenté des deux textes, redites de l'auteur

1) *Adversus Judaeos*, 14.

2) Cette influence de saint Justin et d'Ariston est généralement admise par les savants qui ont étudié l'ouvrage de Tertullien. L'imitation est, en effet, vraisemblable; mais nous n'en avons aucune preuve décisive.

3) Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 671; Jülicher, *Theologische Litteraturzeitung*, 1895, p. 156 sqq.; Einsiedler, *De Tertulliani adv. Judaeos libro*, Würzburg, 1897; G. Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter. in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e éd., Freiburg in B., 1898, p. 164. — Cependant M. Noeldechen tient pour l'authenticité du traité : *Tertullians Gegen die Juden, auf Einheit, Echtheit, Entstehung geprüft*, Leipzig, 1894 (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XII, 2).

4) Tertullien, *Advers. Marcion.*, III, 7; 12-21; 23 = *Advers. Judaeos*, 9-14.

ou plagiats d'un faussaire, reste hors de doute. Or, précisément, le contenu des derniers chapitres *Contre les Juifs* a paru suspect à beaucoup de lecteurs. Qu'y trouvons-nous? De longues et minutieuses discussions sur la Nativité, sur la mission du Christ et la Passion, etc. Mais Tertullien, observe-t-on, avait parlé déjà de tout cela (chapitres VII-VIII). Pourquoi ces répétitions? Pourquoi ces fastidieuses accumulations de textes et de détails, où l'on découvre malaisément une idée directrice? Et l'on propose de tourner la difficulté en admettant l'intervention d'un faussaire.

C'est aller un peu vite. Sauf peut-être quelques très légères interpolations accidentelles, nous ne voyons rien ici que n'ait pu écrire Tertullien. Les rapports évidents avec certaines parties du livre III *Contre Marcion*, l'identité même de certains passages, ne peuvent suffire à entraîner la condamnation des derniers chapitres du traité *Contre les Juifs*. Nous avons la preuve que Tertullien ne se gênait pas pour se copier lui-même : rappelons seulement l'exemple décisif des ouvrages contre les païens, surtout les développements parallèles, souvent identiques, de l'*Apologétique* et des livres *Aux nations*. D'ailleurs, ce procédé simpliste est commun à beaucoup d'écrivains chrétiens. Comme toute œuvre littéraire était pour eux une œuvre de combat, un acte, ils mettaient volontiers de côté tout scrupule d'auteur : quand ils devaient recommencer une démonstration, ils pillaient leurs propres ouvrages, parfois ceux du voisin, et répétaient les mêmes arguments dans les mêmes termes[1]. C'est justement le cas ici. Marcion, comme les Juifs, niait que Jésus fût le Messie. Pour le réfuter, Tertullien se contenta de reproduire l'argumentation dont il s'était déjà servi. Lui-même nous en fournit la preuve. Au début d'un chapitre du traité *Contre Marcion*, où il transcrit en l'abrégeant le dernier chapitre du livre *Contre les Juifs*, il prévient le lecteur de cet emprunt : « Que l'hérétique apprenne aussi maintenant, *avec le Juif lui-même*, le motif des erreurs de ce Juif qu'il a pris pour guide dans ce raisonnement : il est tombé dans la même fosse, comme l'aveugle conduit par un aveugle[2]. » Et plus loin, après la transcription du morceau : « Que l'hérétique cesse maintenant d'emprunter son venin au Juif : comme l'aspic à la vipère, dit le proverbe[3]. » On voit qu'ici,

1) Pour ne pas sortir de l'Afrique, citons l'exemple de saint Cyprien, qui souvent suit de très près Tertullien et même le suit jusqu'au plagiat. De même, Minucius Felix a copié Tertullien, et Commodien a copié saint Cyprien. Augustin lui-même n'a pas été plus scrupuleux; il a pris son bien chez presque tous ses devanciers, même chez des donatistes comme Tyconius.

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, III, 7 : « Discat nunc haereticus ex abundanti *cum ipso* licebit *Judaeo* rationem quoque errorum... »

3) *Ibid.*, III, 8 : « Desinat nunc haere-

pour transformer le prétendu plagiat en une citation parfaitement légitime de l'auteur par lui-même, il suffit, dans l'ouvrage contre Marcion, de placer le morceau entre guillemets.

La question d'authenticité se ramène donc simplement à cette autre question : la seconde moitié du livre *Contre les Juifs* est-elle la suite logique de la première, et s'accorde-t-elle avec le plan de l'ensemble? A cela nous avons déjà répondu implicitement par notre analyse du traité. Il n'est pas exact de dire que les chapitres IX-XII font double emploi avec les chapitres précédents. Sans doute, dans ces deux développements successifs, Tertullien parle également de la mission du Christ, de la ruine de Jérusalem, de la conversion des Gentils. Mais, dans les chapitres VII-VIII, il apporte les preuves historiques : progrès du christianisme, données chronologiques, longs calculs hérissés de chiffres. Il nous en avertit lui-même en ces termes : « Donc, il nous faut déterminer le temps de la Nativité prédite et future du Christ, de sa Passion, et de la destruction de Jérusalem[1]. » Au contraire, dans les chapitres IX-XII, il s'attache à démontrer en détail que toutes les circonstances de l'histoire évangélique ont été précisées d'avance par l'Ancien Testament. Il marque son intention dès ses premiers mots : « Commençons donc à prouver que la Nativité du Christ a été annoncée par les prophètes[2]. » Et il revient plusieurs fois sur cette idée, il y insiste dans les chapitres suivants[3]; il accumule les observations, pour détruire une à une toutes les objections de ses adversaires. Ce long développement cesse de paraître incohérent, même il devient très logique et très clair, si l'on rattache toujours les détails à la pensée qui les domine, à cette tactique de Tertullien qui vise à convaincre les Juifs d'erreur par le témoignage même de leurs livres saints. Quant aux deux derniers chapitres du traité, ils sont la conclusion toute naturelle de la discussion : le chapitre XIII la résume, et le chapitre XIV la termine en expliquant aux Juifs la cause de leur aveuglement. — Ainsi compris, le livre *Contre les Juifs* se défend tout seul contre les sévérités de la critique; ce n'est plus l'œuvre incohérente d'un faussaire, qui aurait cousu bout à bout

ticus *a Judaeo*, aspis, quod aiunt, a vipera, *mutuari venenum.* »

1) *Advers. Judaeos*, 8.

2) *Ibid.*, 9 : « Incipiamus igitur probare nativitatem Christi a prophetis esse nuntiatam. »

3) « De exitu plane passionis ejus ambigitis, negantes passionem crucis in Christum praedicatam... » (*ibid.*, 10); — « Nam et pro istis meritis vestris cladem vestram futuram Ezechiel nuntiat... » (*ibid.*, 11); — « si audes negare prophetatum... » (*ibid.*, 12); — « Igitur quoniam filii Israël adfirmant nos errare recipiendo Christum, qui jam venit, praescribamus eis ex ipsis Scripturis jam venisse Christum, qui praedicabatur » (*ibid.*, 13).

des fragments de Tertullien; c'est l'œuvre authentique de Tertullien lui-même, dont on reconnaît d'ailleurs la marque, défauts ou qualités, à toutes les pages.

Il nous reste à dégager l'idée que Tertullien s'est faite des rapports du christianisme avec le judaïsme. Ces rapports, il les définit d'un mot, par une image heureuse : le judaïsme est un sauvageon sur lequel a été greffé le christianisme[1]. La religion nouvelle est bien sortie de l'ancienne, mais pour s'en écarter aussitôt. Tertullien explique les changements à l'aide d'une curieuse théorie : l'évolution de la loi divine. La défense faite à Adam et Ève au Paradis contenait en germe toutes les lois postérieures. Puis a régné la loi naturelle, observée par les patriarches. Enfin est venue la loi de Moïse : elle était destinée en principe à toutes les nations, mais Dieu l'a fait observer « en des temps déterminés et fixés, quand il a voulu, et par qui il a voulu, et comme il a voulu »[2]. Cette loi n'a donc pas le caractère exclusif et définitif que lui attribuent les Juifs. C'est une loi provisoire, que Dieu se réservait de suspendre, d'améliorer ou de changer, comme toutes les institutions d'Israël[3]. Par exemple, il a dispensé quelquefois ses serviteurs des prescriptions relatives au sabbat. Prenez l'histoire de Josué, qui a fait porter l'arche pendant sept jours autour des murs de Jéricho : sur ces sept jours, il y avait nécessairement un jour de sabbat, pendant lequel les prêtres et le peuple ne se sont pas reposés, et cela sur l'ordre du Seigneur[4]. A chaque offense des Juifs, Dieu a régulièrement annoncé par ses prophètes qu'il donnerait une loi nouvelle et susciterait un autre peuple. Il l'a fait en envoyant le Messie. Aussitôt les Juifs ont été dépossédés et reniés par lui. Maintenant, « dispersés, errants, seuls, exilés loin de leur ciel, ils vont au hasard à travers le monde, sans homme ni dieu pour roi, sans qu'il leur soit permis, même à titre d'étrangers, de fouler et saluer du moins le sol de leur patrie[5] »; et, par leur détresse même, ils attestent la vérité du christianisme.

Le judaïsme, désormais, est un étranger pour l'Église. Jusque dans ses ouvrages apologétiques, Tertullien met les païens en garde contre une confusion possible; il ne veut pas, dit-il, « se cacher à l'ombre d'une religion fameuse, qui du moins est autori-

1) « Judaeos. ., in quorum oleastro insiti sumus » (*De testim. anim.*, 5).

2) *Advers. Judaeos*, 2.

3) « Moysi legem..., quam certo tempore Deus et gentibus exhibuit et repromissam per prophetas in melius reformavit, et praemonuit futurum ut, sicuti certo tempore data est lex per Moysen, ita temporaliter observata et custodita credatur » (*ibid.*, 2).

4) *Ibid.*, 4.

5) *Apolog.*, 21. Cf. *De praescript. haeretic.*, 8; *Advers. Judaeos*, 8; *De pudicit.*, 8.

sée »[1]. Est-ce à dire que l'Église ne doive rien garder de la Synagogue? Non, assurément; car l'Église a existé déjà, en figure, dans la Synagogue; et elle adore le même Dieu. Mais la Loi nouvelle procède d'une réforme de l'ancienne Loi. Il faut donc rejeter de celle-ci tout ce qui a été condamné par le Christ et les apôtres[2]. On conservera le reste, c'est-à-dire, surtout, les prescriptions morales, « pour que notre justice puisse déborder par dessus la justice des scribes et des pharisiens »[3]. — La règle, il est vrai, laissait le champ libre à bien des discussions; car le nombre était grand, des prescriptions mosaïques que la Loi nouvelle n'avait ni confirmées nettement, ni formellement repoussées. Ici se donnait carrière le caprice individuel. Tertullien reproche quelque part à certaines gens « de prendre parfois dans l'ancienne Loi ce qui leur convient »[4]. C'est justement ce qu'il a fait lui-même, suivant les besoins de ses polémiques, surtout de ses polémiques montanistes.

II

Lutte contre les hérétiques. — Principales hérésies du temps; leurs progrès en Afrique. — Double tactique de Tertullien. — Attaque contre le principe même des hérésies : le *De praescriptione haereticorum*. — Réfutation de diverses doctrines hérétiques : traités spéciaux contre Marcion, contre les Valentiniens, contre Hermogène, contre Praxéas. — Sources de Tertullien dans ces polémiques. — Sa méthode de combat.

Sans doute, Tertullien ne jugeait pas très dangereux le judaïsme de son temps; car, s'il l'a souvent malmené en passant, il ne l'a réellement combattu qu'une seule fois, comme par acquit de conscience. Bien plus redoutables lui semblaient les hérésies, qui pullulaient autour de lui, et qui menaçaient l'Église dans toutes ses forces vives, dans sa doctrine, dans son organisation, dans son unité. Tertullien s'est de bonne heure tourné contre ces sectes rivales ; et, tout en faisant face à d'autres ennemis, il n'a guère cessé de les surveiller, d'épier leurs progrès, pour les traquer.

Sauf les monarchiens, qu'il a vivement poursuivis dans la personne et le système de Praxéas, tous les hérétiques que Tertullien a tenté de réfuter ou de tourner en ridicule, relèvent plus

1) « Quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae... » (*Apolog.*, 21).
2) *Ad uxor.*, I, 2.
3) *De monogam.*, 7.
4) « Et quoniam quidam interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit, interdum quae volunt legis arripiunt... (*ibid.*, 7).

ou moins du *gnosticisme*[1]. On sait que ce terme, assez vague et très complexe, sert à désigner, non un corps de doctrines, mais une tendance commune à de nombreuses sectes du IIe et du IIIe siècle, la préoccupation des mêmes questions, et l'effort pour les résoudre par un enseignement secret ou spécial qui, sans renier à l'origine l'enseignement de l'Eglise, visait à le compléter, à l'interpréter en le dépassant. Comme l'indique Tertullien[2], le principe du gnosticisme paraît être dans l'inquiétude causée à beaucoup d'âmes délicates par le problème de l'existence du mal dans le monde. Si Dieu a tout créé, il a donc créé le mal : conclusion inadmissible ou troublante pour bien des consciences. De là, sur beaucoup de points, dans les communautés d'Orient, une sorte de fermentation de la pensée chrétienne. Sans rejeter la doctrine de l'Église, on chercha de tous côtés un moyen de la concilier avec le scrupule des imaginations mystiques. A l'Évangile, qui pouvait suffire aux simples fidèles, on ajouta, pour les âmes d'élite, un mystérieux commentaire, une science plus profonde, la *gnose*, qui, par des procédés divers, par un échafaudage de déductions, d'interprétations ou d'inventions subtiles, tendait toujours à séparer de l'idée du Dieu parfait l'idée de la création imparfaite, à rendre responsable de cette création quelque émanation inférieure du Dieu suprême. La vraie piété, celle des initiés, des privilégiés de la gnose, devait être en garde contre les pièges des esprits malfaisants ou contre les prestiges des dieux secondaires ; elle devait remonter, à travers le monde des apparences, jusqu'à ce Dieu parfait, inconnu du vulgaire. Il était difficile de découvrir tout cela dans l'Évangile ; aussi fallut-il chercher ailleurs. Au hasard de leurs pieuses préférences, de leurs études ou des dévotions locales, les gnostiques crurent résoudre le problème en ouvrant le christianisme, plus ou moins volontairement, aux rêveries de certaines sectes juives, aux spéculations de la philosophie grecque, aux symboles, au dualisme et aux généalogies divines de certains cultes d'Orient.

On peut faire remonter les origines du gnosticisme jusqu'aux temps apostoliques. Il se dessine en Palestine et en Syrie, sous l'influence de quelques hérésies juives, comme celles des Esséniens ou des Galiléens[3]. Il est représenté alors par Simon le Ma-

1) Sur le gnosticisme, cf. surtout : Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus* (Leipzig, 1873); Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig, 1884); Kunze, *De historiae Gnosticismi fontibus* (Leipzig, 1894); Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (Leipzig, 1897) (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XV).

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 2 : « Circa mali quaestionem, unde malum. »

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 22, 7.

gicien, Ménandre, Cérinthe, Saturnin d'Antioche; il est combattu dans les Épîtres de saint Paul, de saint Jean et de saint Ignace. Pendant cette première période, il paraît être resté dans la dépendance des sectes juives excentriques. Il ne s'est affranchi, et n'a pris conscience de lui-même, que pendant la première moitié du IIe siècle, à Alexandrie[1]. Là, dans ce grand foyer d'hellénisme et de mysticisme, il s'est enrichi de tous les apports des philosophies grecques et des religions orientales. C'est à Alexandrie que la plupart des grands gnostiques ont précisé et prêché d'abord leur doctrine : Basilide, Carpocrate, Valentin, Apelles. Certaines sectes, comme celle de Basilide ou la plupart des sectes ophites, ne sont guère sorties d'Égypte. Mais d'autres ont eu des ramifications dans tout l'Orient, jusqu'à Rome et en Occident. Elles ont été si vivantes, qu'elles ont créé une véritable littérature[2]. Non seulement leurs fondateurs ou principaux chefs, Valentin, Basilide, Marcion, les Carpocratiens, etc., avaient laissé de nombreux ouvrages. Mais encore avait germé une curieuse littérature didactique et romanesque, pseudo-évangélique ou pseudo-apostolique, *évangiles* apocryphes de Thomas, de Philippe, de Matthias, de Judas, de Marie, d'Ève, *Actes* de Pierre ou de Thomas, *Assomptions* d'Isaïe ou de Paul, *Apocalypses* d'Abraham, de Moïse ou d'Élie, *Pistis Sophia*, etc. Les sectes gnostiques s'étaient contentées d'abord de constituer, dans la grande Eglise chrétienne, une série de petits cercles d'élus. Elles s'enhardissaient peu à peu, s'érigeaient parfois en communautés indépendantes et rivales, en arrivaient à opposer nettement leurs doctrines à celle de Rome et du catholicisme naissant, à ajouter ou préférer de nouveaux livres saints à ceux du canon.

Ainsi, en face des païens et des Juifs dont la haine ne désarmait pas, le christianisme s'affaiblissait par ses divisions et risquait de s'émietter à l'infini. L'Église avait aussitôt compris le danger. Pendant toute la seconde moitié du IIe siècle, les évêques d'Orient avaient combattu les hérésiarques; et la plupart des apologistes, dès que la persécution laissait quelque répit, avaient tenté de réfuter leurs systèmes. Saint Justin et saint Irénée avaient mené la même campagne à Rome et en Gaule. Mais personne en Occident n'avait encore traqué les hérésies avec l'acharnement, la méthode et la puissance qu'y apportera Tertullien.

On ne saurait dire ce qui le détermina à partir en guerre.

1) Cf. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien* (Paris, 1887).

2) Sur la littérature gnostique, cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 143 sqq.; II, p. 281 sqq.; 533 sqq.; G. Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter. in den ersten drei Jahrhunderten*, p. 43 sqq.

Peut-être l'exemple d'Irénée et des polémistes d'Orient, ou le progrès des hérésies en Afrique, ou le souvenir de ce qu'il avait vu à Rome; ou plutôt, ces trois causes réunies. Sauf pour Hermogène, qui vivait à Carthage, et pour Praxéas, qui y séjourna, nous ne savons rien de précis sur l'histoire des hérésies dans les provinces africaines au temps de Sévère. Mais on peut supposer que les principales sectes y ont eu des adeptes, comme partout. En tous cas, l'Eglise de Carthage devait s'inquiéter de ce qui se passait à Rome, où Marcion et Valentin étaient venus prêcher leurs doctrines, où le pape Victor venait d'excommunier Théodotos de Byzance, et où subsistaient des communautés distinctes de Théodotiens, de Valentiniens, de Marcionites.

Quoi qu'il en soit, Tertullien inaugura vers l'année 200 cette longue et violente campagne, qui devait durer sans doute autant que sa vie. Il a attaqué incidemment, dans presque tous ses livres de théologie ou de discipline les hérétiques célèbres des générations précédentes ou de son temps. De plus, et surtout, il a dirigé contre eux, systématiquement, deux séries d'ouvrages. Tantôt, dans des traités d'intention dogmatique, avant d'établir la vraie doctrine sur tel ou tel point, il a réfuté certaines hypothèses ou certains préceptes des gnostiques : par exemple, leurs idées sur le baptême[1], sur l'âme[2], sur le Christ[3], sur la résurrection[4], sur les devoirs des fidèles en temps de persécution[5]. Tantôt, dans des traités entièrement polémiques d'intention, il a cherché soit à contester le principe même des hérésies[6], soit à ébranler tout le système de tel ou tel hérésiarque[7]. Les ouvrages de cette seconde catégorie doivent seuls nous arrêter ici; car c'est là seulement que se déploient à l'aise la tactique originale et le talent du polémiste.

Tertullien débuta par un coup de maître, en renouvelant la méthode de combat. Il imagina de tourner contre les hérétiques un système de défense fort usité en droit romain, ce qu'on appelait la *praescriptio*. La prescription des codes modernes n'en était qu'un cas particulier (*praescriptio longi temporis*). En principe, et dans le sens le plus général du mot, la *praescriptio* était une objection, une réserve quelconque, présentée par l'une des parties, et consignée par le préteur dans la *formule* remise aux juges. Au sens restreint, qui était le sens ordinaire sous l'empire,

1) Tertullien, *De baptism.*, 1-15.
2) *De anim.*, 23 sqq.
3) *De carn. Christ.*, 2-16.
4) *De resurr. carn.*, 2-4; 55-61.
5) *Scorpiac.*, 7-14.
6) Dans le *De praescriptione haereticorum*.
7) Dans les traités contre Marcion, contre les Valentiniens, contre Hermogène, et contre Praxéas.

c'était une objection préalable, une *exceptio*, qui était invoquée par le défendeur, et qui, si elle était justifiée, avait pour effet de couper court aux débats. — Eh bien! dit Tertullien, j'invoque la *praescriptio* dans notre procès avec les hérétiques[1]. Leur prétention d'être la véritable Église n'est pas recevable, et ne doit pas même être discutée, parce que leurs sectes datent d'hier. Par cela seul, ils sont convaincus d'être des hérétiques, c'est-à-dire de faux chrétiens; et ils ne sont point fondés à contester les droits de l'Église, qui, elle, remonte aux apôtres, et qui est en possession, de par une tradition ininterrompue.

Déjà, dans son *Apologétique*, Tertullien avait annoncé et défini sa tactique : « Il nous est aisé, disait-il, d'opposer la *praescriptio* à nos faussaires (les hérétiques) : la règle de la vérité est celle qui vient du Christ et a été transmise par ses compagnons ; ces divers commentateurs sont venus postérieurement, on le prouvera[2]. » Quelques années plus tard, dans la première esquisse du traité contre Marcion, il avait précisé cette idée, et nettement exprimé son intention d'en tirer bon parti : « Sera considéré comme hérésie, disait-il, ce qui est introduit après; et sera tenu pour vérité ce qui a été transmis depuis l'origine par la tradition. Mais un autre livre établira contre les hérétiques cette thèse, que même sans discuter leurs doctrines on doit les convaincre d'être tels (des hérétiques), par la *praescriptio*, en raison de la nouveauté de leurs sectes[3]. » — Au moment où il parlait ainsi, Tertullien préparait, peut-être avait-il terminé déjà, son ouvrage *Sur la prescription des hérétiques*, qui parut vers 200[4] comme la première édition du traité contre Marcion. Ce livre médité depuis longtemps, il fut amené à l'écrire, d'après son propre témoignage[5], par l'inquiétude que causait autour de lui le progrès des hérésies gnostiques. Il voyait les défections se multiplier, et beaucoup d'esprits faibles hésiter. Il voulut arrêter le courant, empêcher les hérétiques de gagner des partisans à l'aide d'arguments

1) *De praescript. haeretic.*, 21-22 ; 35 ; 37 ; 44.

2) *Apolog.*, 47 : « Expedite autem praescribimus adulteris nostris illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius, quibus aliquanto posteriores diversi isti commentatores probabuntur. »

3) *Advers. Marcion.*, I, 1 : « In tantum enim haeresis deputabitur quod postea inducitur, in quantum veritas habebitur quod retro et a primordio traditum est. Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos, quod hoc sint de praescriptione novitatis. »

4) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

5) « Condicio praesentium temporum etiam hanc admonitionem provocat nostram, non oportere nos mirari super haereses istas... Vane ergo et inconsiderato plerique hoc ipso scandalizantur, quod tantum haereses valeant » (*De praescript. haeretic.*, 1).

empruntés à l'Ecriture, et aussi définir sa méthode, forger l'instrument de ses futures polémiques.

Les circonstances et la diversité des intentions expliquent le caractère assez complexe de l'œuvre : une thèse d'avocat, entre un sermon et un pamphlet.

Le sermon[1], d'abord. Tertullien cherche à rassurer ses amis avant la bataille. Qu'ils ne se troublent point au spectacle des hérésies. Car elles sont nécessaires au dessein de Dieu. Elles ont été prédites; elles ne peuvent rien contre une foi solide, et ne sont dangereuses que pour les faibles[2]. On doit seulement les fuir, comme on fuit les occasions de prendre la fièvre. Si elles menacent les fidèles, c'est pour les éprouver et permettre de distinguer les vrais chrétiens[3]. Qu'est-ce donc que l'hérésie? D'après l'étymologie même, c'est le « choix »[4], la fantaisie individuelle, une curiosité coupable qui s'égare à la suite de la philosophie profane. On doit se tenir en garde contre ces séductions de l'amour-propre et de la fausse sagesse, ne rien regarder en dehors du Christ[5]. En vain l'on vous répète ce mot de l'Evangile : « Cherchez, et vous trouverez ! » Encore faut-il savoir chercher, et ne plus chercher dès qu'on a trouvé[6]. En tous cas, l'on doit chercher du côté de l'Eglise, qui seule a le dépôt de la vérité, et qui la résume en une « règle de foi »[7]. Les hérétiques conviennent eux-mêmes implicitement que de ce côté seulement est la vérité, car ils s'efforcent de corriger la doctrine de l'Eglise en puisant à leur tour aux mêmes sources[8]. Ils prétendent justifier leurs aventureux systèmes par les livres saints; et ils égarent par là ou troublent bien des âmes. Tertullien se propose précisément de mettre les fidèles en garde contre cette audacieuse prétention : c'est là qu'il attendait ses adversaires, et qu'il les arrête[9]. Tout ce qui précède, préface ou sermon, n'avait d'autre objet que d'amener les lecteurs sur ce terrain, pour affermir leur foi en les rendant juges du débat.

Aussitôt l'avocat dépose ses conclusions. En vertu de la *praescriptio*, il interdit aux hérétiques toute discussion sur l'Ecri-

1) L'auteur lui-même indique ce caractère de la première partie du traité : « Hoc enim dirigebamus et hoc praestruebamus *allocutionis praefatione*... » (*De praescript. haeretic.*, 15).

2) *De praescript. haeretic.*, 1-3.

3) *Ibid.*, 4-5.

4) « Haereses dictae graeca voce, ex interpretatione *electionis* qua quis sive ad instituendas sive ad suscipiendas eas utitur » (*ibid.*, 6).

5) *Ibid.*, 7.

6) *Ibid.*, 8-10.

7) *Ibid.*, 11-13.

8) *Ibid.*, 14.

9) « Venimus igitur ad propositum...., ut jam hinc de eo congrediamur de quo adversarii provocant » (*ibid.*, 15).

ture, même tout appel aux textes sacrés[1]. Premièrement, l'apôtre défend de disputer avec les hérétiques; car ils altèrent l'Ecriture, et la controverse ne sert à rien[2]. En second lieu les livres saints, inspirés par Dieu, et réservés aux fidèles, appartiennent exclusivement à ceux qui ont la vraie foi[3]. Or la vraie foi se reconnaît à deux caractères : la tradition ininterrompue, et la conformité avec l'enseignement apostolique[4]. La doctrine du Christ est passée des apôtres aux Eglises qu'ils ont fondées, aux Eglises « mères et originales »[5], puis à toutes les autres Eglises qui sont les filles de celles-ci, et qui par là deviennent aussi apostoliques[6]. La règle de foi des communautés actuelles est identique à celle des plus anciennes communautés chrétiennes. On prétend; il est vrai, que les apôtres n'auraient pas tout su, ou n'auraient pas été toujours d'accord entre eux, ou n'auraient pas tout révélé à tous : vaines objections, d'autant plus absurdes que le christianisme repose uniquement sur l'enseignement formel des apôtres[7]. Les hérétiques sont des intrus, qui ne sauraient être admis à témoigner de la vérité chrétienne. La doctrine de l'Eglise est la vraie, parce qu'elle est une, parce qu'elle est conforme à la plus ancienne tradition, et remonte seule aux origines par des successions régulières d'évêques[8]. La vérité a nécessairement précédé l'erreur, sans quoi il n'y aurait pas de christianisme; or l'enseignement de l'Eglise a précédé les hérésies, qui toutes sont récentes; donc, la vérité est du côté de l'Eglise[9]. D'ailleurs, toutes les opinions des hérétiques ont été condamnées d'avance par les apôtres, soit formellement, à propos des premières hérésies que les autres reproduisent, soit indirectement, par le fait seul que les apôtres n'en ont rien dit[10].

Ainsi, la *praescriptio* est juridiquement établie. Les Églises d'origine apostolique, en particulier celle de Rome dont les communautés africaines tiennent leur enseignement, sont les seules héritières légitimes du Christ et des apôtres[11]. A ce titre, elles possèdent en toute propriété les saintes Écritures, et les hérétiques n'y peuvent toucher sans usurpation ou vol : « En effet, s'ils sont hérétiques, ils ne peuvent être chrétiens ; car ils ne

1) « Hunc igitur potissimum gradum obstruimus non admittendi eos ad ullam de Scripturis disputationem » (*De praescript. haeretic.*, 15).

2) *Ibid.*, 16-18.

3) *Ibid.*, 19.

4) *Ibid.*, 20-21.

5) « Illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei... » (*ibid.*, 21).

6) « Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut suboles apostolicarum ecclesiarum... Sic omnes primae et omnes apostolicae » (*ibid.*, 20).

7) *Ibid.*, 22-27.

8) *Ibid.*, 28 ; 32.

9) *Ibid.*, 29-31.

10) *Ibid.*, 33-35.

11) *Ibid.*, 36.

tiennent pas du Christ ce qu'ils tiennent de leur propre choix et ce qui justement leur vaut le nom d'hérétiques. N'étant pas chrétiens, ils n'ont aucun droit sur les livres chrétiens. Et nous serons fondés à leur répondre : Qui êtes-vous ? Quand et d'où êtes-vous venus ? Que faites-vous dans mon domaine, vous qui n'êtes pas des miens ? De quel droit enfin, Marcion, viens-tu couper mon bois ? Qui t'a autorisé, Valentin, à détourner mes sources ? Par quel abus de pouvoir, Apelles, viens-tu déplacer mes bornes ? Ce terrain est à moi. Pourquoi, vous autres, y venez-vous semer et faire paître vos bêtes ? Ce terrain est à moi, je le possède depuis longtemps, je le possédais avant vous ; j'ai des titres authentiques, délivrés par ceux-là mêmes qui ont fondé le domaine. Je suis l'héritier des apôtres. Comme ils l'ont voulu par leur testament, en vertu de leur fidéi-commis et de leurs adjurations, je le garde. Et vous, ils vous ont toujours déshérités et reniés, comme des étrangers, comme des ennemis [1]. »

La démonstration semble terminée, quand tout à coup elle repart et tourne au pamphlet. Tertullien songe aux fidèles qu'il a conviés au spectacle de cette joute juridique. Comme il les a vus inquiets et qu'il sait l'ennemi dangereux, il tient à achever la déroute. Il veut prouver à tous, non seulement que les hérétiques ont mal dirigé leur campagne, mais encore qu'ils sont incapables de se concerter pour une attaque décisive. Pour cela, il va les opposer les uns aux autres, railler leurs désordres, leurs dissensions, leurs contradictions et leurs variations, qui trahissent une ridicule inconséquence en face de la doctrine une et immuable de l'Église. Faussaires, ils le sont tous, assurément ; car tous altèrent la doctrine, et tous, pour justifier leurs chimères, altèrent les Écritures [2]. Dieu, qui a prédit les hérésies, a voulu qu'on pût trouver dans les livres saints des prétextes à erreurs [3]. Le diable s'en est mêlé. Il a égaré l'entendement des hérétiques, a obscurci pour eux le sens des paroles divines, les a aidés à en tirer une nouvelle espèce d'idolâtrie [4]. Mais il n'a point su ou point voulu les mettre d'accord. Si bien que chacune des sectes va de son côté, fausse à sa façon les textes sacrés, au hasard des fantaisies individuelles ; et souvent la curiosité de ces prétendus chrétiens se compromet dans le commerce des astrologues, des magiciens, des charlatans ou des philosophes [5]. Pour toutes ces aventures et ces trahisons, les hérétiques peuvent être certains d'avance de l'accueil que Dieu leur ménage au jugement dernier [6].

1) *De praescript. haeretic.*, 37.
2) *Ibid.*, 38.
3) *Ibid.*, 39.
4) *Ibid.*, 40.
5) *Ibid.*, 41-43.
6) *Ibid.*, 44.

En attendant, pour l'édification des fidèles, Tertullien tourne en ridicule le désordre et l'indiscipline des sectes rivales. Comme le diable y règne, tout y va à la débandade. Catéchumènes, fidèles, pénitents, tous assistent pêle-mêle aux offices; même les païens, s'il s'en présente. Chacun se croit savant, et parfait, avant d'avoir rien appris. Les ordinations se font au hasard; le choix tombe sur des néophytes, des profanes, des renégats; à tour de rôle, on est diacre, prêtre, ou évêque. Et les femmes ! Toutes sont bavardes et impudentes, dans ce monde-là; elles se mêlent de prêcher, de disputer, de baptiser, d'exorciser[1]. C'est l'anarchie d'un camp de rebelles.

Qu'on s'étonne après cela de l'incohérence des doctrines! Les hérétiques n'ont en commun que la haine de la vérité. Ils ne savent que détruire, et ne respectent même pas leurs chefs : « Qu'on me taxe de mensonge, s'écrie Tertullien, s'il n'est pas vrai qu'ils s'écartent eux-mêmes de leurs règles, et en divers sens. Chacun modifie suivant son caprice ce qu'il a reçu, comme son prédécesseur lui-même l'avait arrangé suivant son caprice. Ces variations sont conformes à la nature et à l'origine des hérésies. Les Valentiniens ont pris la même liberté que Valentin; les Marcionites, la même liberté que Marcion; tous, au gré de leur fantaisie, ont innové en matière de foi. Que l'on examine de près toutes les hérésies, et l'on constatera que, sur beaucoup de points, elles ont altéré les idées de leurs fondateurs[2]. » — A ces incohérences et à ces altérations successives, Tertullien oppose naturellement l'unité et la fixité de la doctrine catholique. C'est, comme on le voit, toute la tactique de Bossuet dans son *Histoire des variations*. Bossuet, qui prenait son bien où il le trouvait, avait beaucoup étudié son grand prédécesseur africain. Pour ses polémiques contre les protestants, il s'est bien souvent inspiré de ce traité *Sur la prescription des hérétiques*, qui, par la richesse du contenu, surtout par l'originalité de la conception, reste l'une des œuvres maîtresses de Tertullien.

En bonne logique, l'auteur aurait dû s'en tenir là : cette *praescriptio* même semblait lui interdire toute controverse sur les doctrines des hérétiques. Il a cependant poursuivi sa campagne, et cela sans aucune hésitation; car il avait dès l'abord annoncé son intention. Dans le dernier chapitre de ce traité de la *Prescription* où il opposait formellement à ses adversaires une fin de non-recevoir, il écrivait déjà : « Je viens de parler en général contre toutes les hérésies, et de montrer qu'en formulant contre eux

1) *De praescript. haeretic.*, 41. 2) *Ibid.*, 42.

des *prescriptions* rigoureuses, régulières et décisives, on doit leur interdire tout appel aux Écritures. Pour le reste, si la grâce de Dieu le permet, je répondrai encore spécialement à certains [1]. » Il songeait donc dès lors à une réfutation méthodique de plusieurs hérésies.

Il s'est aperçu de la contradiction, puisqu'il a cherché à expliquer cette apparente inconséquence. S'il s'était contenté, dit-il, d'invoquer toujours son argumentation juridique, on aurait pu le soupçonner de craindre la discussion [2]. Excellente raison, sans doute, surtout pour lui : car il aimait assez la lutte pour éviter à tout prix un semblant de retraite. Peut-être faut-il y joindre une autre raison, plus sérieuse et plus profonde, une raison qu'il ne pouvait avouer aux autres et n'osait s'avouer à lui-même, mais qu'il entrevoyait d'instinct et qui put entraîner sa résolution. Après tout, cette *praescriptio* dont il faisait tant d'éclat, elle n'était décisive, elle n'était valable même, que pour des lecteurs déjà convaincus : car il supposait admis ce qui précisément était en question. Les hérétiques ne pouvaient guère accepter son raisonnement [3]. Il leur défendait de toucher aux Écritures, comme étant la propriété exclusive de l'Église : ils répondaient aussitôt que, s'ils y touchaient, c'était pour les rétablir dans leur intégrité, pour en restituer le texte et le sens altérés par les catholiques [4]. Tertullien, il est vrai, invoquait la tradition, et croyait démontrer par là que les Écritures authentiques étaient celles de l'Église : les hérétiques répliquaient qu'une longue possession ne prouvait rien, que bien des propriétaires transforment et gâtent leur domaine, que les catholiques justement avaient faussé la tradition

1) « Sed nunc quidem generaliter actum est nobis adversus haereses omnes certis et justis et necessariis praescriptionibus repellendas a conlatione Scripturarum. De reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam *specialiter quibusdam respondebimus* » (*ibid.*, 44). — Ce passage annonce évidemment les traités spéciaux contre telle ou telle hérésie, et non point, comme on l'admettait autrefois, le catalogue des hérésies, intitulé *Adversus omnes haereses*, qui est joint par plusieurs manuscrits au *De praescriptione haereticorum* (cf. Oehler, *Tertulliani quae supersunt omnia*, t. II, p. 751 sqq.). On s'accorde aujourd'hui à reconnaître que ce catalogue n'est pas de Tertullien. C'est une traduction abrégée ou une adaptation, très médiocre, de l'ouvrage d'Hippolyte contre les hérésies ; l'auteur en est probablement Victorin de Pettau. Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 674 et 733.

2) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 1 : « Nunc quatenus admittenda congressio est, interdum *ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur...* » — *Advers. Prax.*, 2 : « Sed salva ista praescriptione ubique tamen propter instructionem et munitionem quorumdam *dandus est etiam retractatibus locus*, vel *ne videatur unaquaeque perversitas non examinata, sed praejudicata, damnari...* »

3) « Vanae praesumptiones necessario nolunt agnoscere ea per quae revincuntur » (*De praescript. haeretic.*, 17).

4) « Necesse est enim et illos dicere a nobis potius adulteria Scripturarum et expositionum mendacia inferri » (*ibid.*, 18).

des apôtres, et qu'on retrouvait la vraie doctrine soit dans le texte mieux compris des livres saints du canon, soit dans d'autres écrits également apostoliques[1]. Le lecteur impartial pouvait hésiter entre ces affirmations contradictoires, et se demander sincèrement de quel côté était l'erreur[2]. En tout état de cause, il était plus prudent, pour le polémiste catholique, de ne point dédaigner la méthode traditionnelle, de s'en prendre directement aux doctrines.

D'où les traités spéciaux de Tertullien, et la double tactique qu'on y observe. Au début de toutes les polémiques importantes, il renouvellera ou résumera d'un mot son argumentation juridique [3], même il y renverra ses adversaires au milieu des discussions de détail[4]; toujours il maintiendra le principe de la condamnation en bloc des hérésies[5]. Mais, tout en réservant ce principe, il consentira, comme il le dit joliment, à « relâcher les nœuds de la prescription »[6]. En fait, il acceptera le débat, et il entreprendra de réfuter à fond les principaux hérétiques.

Il visera surtout Marcion, le plus célèbre et le plus dangereux des hérésiarques du IIe siècle. Ce Marcion avait eu une singulière fortune. C'était un ancien armateur, qui avait abandonné le négoce pour la théologie [7]. Il était né en Asie Mineure, sur les bords du Pont-Euxin[8], probablement à Sinope[9]. Suivant quelques auteurs, il était fils d'un évêque, eut une jeunesse orageuse, et fut excommunié par son père pour ses désordres[10]; cependant il serait lui-même devenu évêque[11]. Ce qui est certain, c'est que Marcion vint se fixer à Rome vers 140[12]. Il y fut d'abord membre de la

1) *De praescript. haeretic.*, 22-27 ; 38.

2) « Aequo gradu negandi et defendendi adversa parte, statu certe pari, altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresin judicet. Haec utique et ipsi habent in nos retorquere » (*ibid.*, 18).

3) *Advers. Marcion.*, I, 1 ; *Advers. Hermogen.*, 1 ; *Advers. Prax.*, 2 ; *De carn. Christ.*, 2.

4) Par exemple : *Advers. Marcion.*, I, 22 ; III, 1 ; IV, 1 ; etc.

5) « Solemus haereticis compendii gratia de posteritate praescribere. In quantum enim veritatis regula prior....., in tantum posteriores quaeque doctrinae haereses praejudicabuntur. » (*Advers. Hermogen.*, 1). — « Quo peraeque adversus universas haereses jam hinc praejudicatum sit id esse verum quodcumque primum, id esse adulterum quodcumque posterius » (*Advers. Prax.*, 2).

6) « Relaxata praescriptionum defensione » (*Advers. Marcion.*, I, 22).

7) *Advers. Marcion.*, I, 18 : « Nos Marcionem *nauclerum* novimus ; » *ibid.*, III, 6 ; IV, 9 ; Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 13, 3.

8) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 1-2 ; saint Justin, *I Apolog.*, 26 ; 58 ; Irénée, I, 27, 2.

9) Philastrius, *Haeres.*, 45 ; Épiphane, *Haeres.*, 42, 1.

10) Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 6 : « Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesiae communicatione abjectus. » Cf. Épiphane, *Haeres.*, 42, 1.

11) Saint Optat, *De schism. donatist.*, IV, 5 : « Marcion, qui ex episcopo apostata factus... ».

12) Irénée, I, 27, 2 ; III, 4, 3 ; Épiphane, *Haeres.*, 42, 1. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 297 sqq.

communauté catholique, comme le prouvait une de ses lettres qui s'était conservée et qu'on invoquait plus tard contre lui[1]. Mais, en même temps, il suivait les leçons de Cerdon, un gnostique syrien qui était arrivé à Rome sous le pape Hygin[2]. A écouter ce maître, surtout à lire la Bible, Marcion sentait croître ses doutes sur la vérité de la doctrine catholique. Il exerçait autour de lui une grande puissance de séduction, essayant même d'entraîner les prêtres[3]. En 144, il rompit définitivement avec l'Église, pour fonder à Rome une communauté distincte[4]. D'après une tradition assez suspecte que mentionne Tertullien[5], il aurait regretté plus tard sa révolte; et il se préparait à faire amende honorable, quand il fut surpris par la mort[6]. Il laissait de nombreux disciples, dont quelques-uns modifièrent sa doctrine et devinrent les chefs de nouvelles sectes. Les Marcionites formèrent en divers pays de véritables Églises dissidentes[7], surtout en Asie Mineure et en Syrie ; beaucoup de ces Églises ont subsisté jusqu'au IVe ou au Ve siècle[8], pour disparaître ensuite dans le manichéisme.

Marcion avait composé quelques ouvrages fort importants, qui tous tendaient au même objet : la justification de sa doctrine, ou la propagande. On lui attribuait des *Psaumes*, destinés à l'édification de ses fidèles[9]. Dans son œuvre capitale, intitulée *Antithèses*, il s'était proposé de prouver l'antagonisme irréconciliable de l'Ancien et du Nouveau Testament[10]. Enfin, il avait complètement

1) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 1 ; IV, 4 ; *De carn. Christ.*, 2.

2) *Advers. Marcion.*, I, 2 ; 22 ; III, 21 ; IV, 17 ; Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 6 ; saint Cyprien, *Epist.* 74, 2 ; 75, 5.

3) Épiphane, *Haeres.*, 42, 1-2 ; saint Justin, *I Apolog.*, 26, 58.

4) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 297 sqq. ; 720.

5) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 30 : « Postmodum Marcion paenitentiam confessus cum condicioni datae sibi occurrit, ita pacem recepturus si ceteros quos perditioni erudisset ecclesiae restitueret, morte praeventus est. »

6) On ne sait quand mourut Marcion. Mais sa prédication paraît ne s'être guère prolongée au delà du règne d'Antonin. Comme le dit Tertullien, « *Antoninianus* haereticus est, sub Pio impius » (*Advers. Marcion.*, I, 19. — Cf. *ibid.*, IV, 4 ; V, 19). — Il y a certainement une altération ou une interpolation dans ce passage du traité de la *Prescription*, où il est dit de Marcion et de Valentin : « Nam constat illos neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam romanensem *sub episcopatu Eleutheri benedicti...* » (*De praescript. haeretic.*, 30). Marcion, qui avait prêché sa doctrine hérétique sous le règne d'Antonin, ne pouvait être catholique au temps du pape Éleuthère (174-189) : le nom de ce pape n'a pu être introduit dans le texte que par un copiste ignorant.

7) « Faciunt ecclesias et Marcionitae » (*Advers. Marcion.*, IV, 5).

8) Epiphane, *Haeres.*, 42, 1.

9) « Novum Psalmorum librum Marcionis » (*Fragment de Muratori*). — « Psalmos quos recitent inter preces fundendas, alios a Davidis psalmis, sibi effinxerunt (Marcionistae) » (*Praefat. ad Concil. Nic.* — Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, p. 1057).

10) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 19 : « Hae sunt *Antitheses* Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam Evangelii cum Lege committere... » ;

remanié et prodigieusement simplifié le canon des livres saints[1]. Il en rejetait presque tout, d'abord l'ensemble des livres juifs, puis une bonne partie du Nouveau Testament, trois des Évangiles, beaucoup d'Épîtres, même les *Actes des apôtres*, auxquels il substituait pourtant un autre livre d'*Actes*[2]. Il ne gardait que l'Évangile de saint Luc, très mutilé[3], et dix Épîtres de saint Paul, corrigées en beaucoup d'endroits[4]. On ne peut dire comment Marcion justifiait ces hardiesses critiques[5]. Mais ce qui est hors de doute, c'est le développement parallèle de l'œuvre critique et de la doctrine, l'explication de l'une par l'autre.

Le point de départ du système est la préoccupation de séparer nettement le christianisme du judaïsme[6]. Marcion supprimait donc du Nouveau Testament tout ce qui semblait rattacher la religion du Christ à celle de Moïse et des prophètes. Il opposait le Dieu de l'Évangile au Dieu des Juifs; il prétendait en cela ne point innover, mais reprendre la vraie tradition, et il rappelait les démêlés de saint Pierre et de saint Paul[7]. Il croyait à l'existence de deux dieux distincts : un dieu *juste*, dieu inférieur, créateur du monde visible, le Dieu de l'Ancien Testament; et un dieu *bon*, celui du Nouveau Testament, Dieu suprême, créateur peut-être d'un monde immatériel, mais indifférent à l'humanité et inconnu d'elle, jusqu'au jour où il eut compassion de sa misère causée par sa désobéissance au dieu juste, et où il lui envoya le Christ pour la racheter[8]. Le Christ n'a point eu un véritable corps; et, messager du Dieu suprême, descendu sur la terre pour le salut de tous les peuples, il n'a rien de commun avec le Messie que les Juifs attendent du dieu juste et qui viendra pour eux seuls[9]. Dans cette étrange conception l'on reconnaît aisément l'influence de ce dualisme oriental d'où allait sortir bientôt le manichéisme[10]; et l'on y reconnaît aussi, comme le marque Tertullien[11], des em-

Advers. Marcion., II, 29; IV, 1; 6; 24, etc. Cf. Hahn, *Antitheses Marcionis Gnost.* (Königsberg, 1823).

1) « Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo, usus est, quoniam ad materiam suam *caedem Scripturarum confecit* » (Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 38).

2) C'était le *Liber propositi finis* (*Praefat. ad Concil. Nic.* — Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, p. 1057).

3) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 2 sqq.

4) *Ibid.*, V, 1 sqq.

5) Sur le *Canon* de Marcion, cf. Hahn, *Das Evangelium Marcion's* (Königsberg, 1823); Volkmar, *Das Evangelium Marcion's* (Zurich, 1852); Zahn, *Gesch. des Neutestamentlichen Kanons* (Leipzig, 1888-1892), t. II, p. 409 et suiv.

6) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 19 : « Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis. » Cf. *ibid.*, IV, 1.

7) *Ibid.*, I, 20.

8) *Ibid.*, I, 2 sqq.

9) *Ibid.*, IV, 6.

10) *Ibid.*, II, 29 : « Quamobrem, inconsiderantissime Marcion, *alium deum lucis* ostendisse debueras, *alium* vero *tenebrarum*... »

11) *Ibid.*, V, 19.

prunts à la philosophie grecque, surtout aux Epicuriens et aux Stoïciens. Marcion, d'ailleurs, tirait de son système une morale très austère, qui a pu être faussée par certains de ses disciples, mais qui tendait nettement à l'ascétisme[1].

Le marcionisme était assurément la plus agressive des sectes gnostiques. Il rejetait toutes les traditions de l'Eglise, dont il reniait l'histoire, les origines, la théologie, la discipline, la hiérarchie. Par son organisation et son succès, il devint vite très redoutable. Aussi l'Église mena-t-elle contre la secte rivale une véritable croisade. Pendant toute la seconde moitié du IIe siècle se succèdent les traités spéciaux contre Marcion : en Orient, ceux de Théophile d'Antioche[2], de Méliton[3], de Philippe de Gortyne[4]; en Occident, ceux de saint Justin[5], de Rhodon[6], de saint Irénée[7]. On suppose que Tertullien a consulté quelques-uns de ces ouvrages, au moins ceux d'Irénée et de Théophile d'Antioche[8]. Mais il ne leur doit sans doute pas grand'chose. Car il avait entre les mains les œuvres mêmes de l'hérésiarque, dont il réfute souvent les *Antithèses* et discute en détail le *Canon*[9]. Il remonte directement aux sources; et, de fait, si nous connaissons le marcionisme, c'est surtout par Tertullien.

Son grand traité *Contre Marcion* est celui de tous ses ouvrages qui l'occupa le plus longtemps. Lui-même nous en a conté l'histoire, dans une préface : « Tout ce que j'ai pu écrire jusqu'ici contre Marcion, laissons-le. J'entreprends une œuvre nouvelle pour remplacer l'ancienne. Mon premier ouvrage m'ayant paru composé trop à la hâte, je l'avais supprimé pour le refondre ensuite et le développer. Ce nouveau travail n'était pas encore publié, quand je l'ai perdu par la fraude d'un homme, alors notre frère, depuis apostat; il en avait pris par hasard une copie, très défectueuse, et il l'a livrée au public. D'où la nécessité d'une correction. Cette nouvelle édition m'a fourni l'occasion et donné l'idée d'y ajouter quelque chose. Ainsi la présente édition, au lieu d'être la seconde, est maintenant la troisième; ou plutôt, ce n'est pas la troisième, c'est désormais la première. J'ai dû expliquer dans cette préface la destinée de l'ouvrage, pour que le lecteur pût s'y reconnaître au milieu de la diversité des manuscrits qu'il trouverait çà et là[10]. » — Pour nous, la con-

1) *Advers. Marcion.*, IV, 11.
2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 24 ; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 25.
3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 26, 2.
4) *Ibid.*, IV, 25.
5) Irénée, IV, 6, 2; V, 26, 2; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 23.
6) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 13, 1.
7) Irénée, I, 27, 4; III, 12, 12.
8) Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 502.
9) Tertullien, *Advers. Marcion.*, IV, 6 sqq.; V, 2 sqq.
10) *Ibid.*, I, 1.

fusion est impossible ; car nous ne possédons le traité que sous sa forme définitive. La première édition avait paru vers 200 ; elle était à peu près contemporaine de l'ouvrage *Sur la prescription des hérétiques*, et même un peu antérieure, puisqu'elle l'annonçait[1]. Elle était plus courte que l'édition conservée, et comprenait moins de livres[2]. Nous ne savons rien de précis sur la revision qui suivit, et qui fournit la matière de cette contrefaçon nettement désavouée par l'auteur. L'édition définitive, celle que nous avons, devait annuler tous les travaux précédents. Elle conservait le plan de la première édition[3], mais en la complétant et la développant[4] : elle comptait au moins un livre de plus[5]. Le premier livre, d'où est tirée la préface citée plus haut, est daté expressément de 207-208[6]. Les livres II-IV ont dû paraître en même temps, car ils sont étroitement liés au premier[7], qui déjà les annonce et esquisse l'ensemble[8]. Seul, le livre V, qui renvoie à un ouvrage certainement postérieur à 207[9], a été publié plus tard (entre 208 et 211), ou, tout au moins, revisé[10].

Tel qu'il se présente à nous, le traité *Contre Marcion* contient une réfutation très complète du marcionisme. Il vise tour à tour la doctrine et l'œuvre critique de l'hérésiarque : il sape la doctrine par une solide et rigoureuse argumentation, il détruit l'œuvre critique en l'opposant à elle-même.

Les trois premiers livres attaquent directement le système théologique, et établissent contre Marcion l'unité de Dieu. Ils démontrent que le prétendu Dieu *bon* de l'hérétique n'existe pas en dehors du Dieu Créateur (livre I), que son Dieu juste ou Créateur est aussi le Dieu suprême (livre II), et qu'il y a un seul Christ,

1) *Advers. Marcion*, I, 1.

2) *Ibid.*, II, 1.

3) C'est ce que nous apprend l'auteur lui-même : « *Secundum vestigia pristini operis*, quod amissum reformare perseveramus, jam hinc ordo de Christo... » (*ibid.*, III, 1).

4) « Innovationis ejus occasio *aliquid adjicere* persuasit » (*ibid.*, I, 1).

5) « Occasio reformandi opusculi hujus, cui quid acciderit primo libellulo praefati sumus, hoc quoque contulit nobis, uti duobus deis adversus Marcionem retractandis *suum cuique titulum et volumen distingueremus* pro materiae divisione » (*ibid.*, II, 1).

6) *Ibid.*, I, 15.

7) *Ibid.*, II, 27 : « Judicem quidem et illum esse *jam ostendimus in libello suo* » (cf. I, 25 sqq.). — *Ibid.*, III, 1 : « Quod etiam *primo libello intexui* » (cf. I, 1).

8) *Ibid.*, I, 19 : « Dabitur et in Christum liber de omni statu ejus. Distingui enim materias oportet, quo plenius et ordinatius retractentur. » Tertullien annonce ici le livre III, qui est tout entier consacré au Christ. — Dans les dernières lignes du livre I, il trace le plan de tout l'ouvrage : « Satis haec de deo Marcionis... Sed et totius opusculi series in hoc utique succedit. Proinde si cui minus quid videmur egisse, speret reservatum suo tempori (cf. libr. II-III), sicut et ipsarum Scripturarum examinationem (cf. libr. IV-V) quibus Marcion utitur » (*ibid.*, I, 29).

9) Le traité semi-montaniste *De resurrectione carnis*. Cf. *Advers. Marcion.*, V, 10.

10) Sur ces questions de chronologie, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* 1, § 3.

fils du Dieu Créateur et souverain (livre III). En effet, dit Tertullien, Dieu n'est pas, s'il n'est unique[1]. Cet étrange dédoublement de la divinité est une invention que condamne sa nouveauté même[2]. On ne peut concevoir un Dieu qui ne serait pas le Créateur du monde visible[3]. Et ce Dieu, si on pouvait le concevoir, n'aurait pu être révélé à l'homme, ni par ses œuvres, ni par la prédication[4]. En fait, il n'a été connu ni du Christ, ni des apôtres, ni de la primitive Église[5]. D'ailleurs, ce Dieu suprême dont l'attribut essentiel serait la bonté, il ne serait nullement la bonté parfaite[6]. Enfin, l'on ne peut séparer en Dieu la justice de la bonté ; et le prétendu Dieu *bon* de Marcion n'est qu'une abstraction métaphysique[7]. — Par contre, c'est une absurdité de ne voir dans le Créateur qu'un Dieu inférieur, et de lui refuser la bonté. Cette bonté est manifeste dans la création[8]. Et le Créateur n'est pour rien dans la chute de l'homme[9] ; sa sévérité envers les coupables n'est que justice[10]. En vain Marcion essaie de le prendre en faute dans l'Ancien Testament, et croit relever des contradictions dans ses paroles ou dans ses actes[11]. Toutes les *Antithèses* de l'hérétique se retournent aisément contre son système[12] ; et l'on peut conclure que le Créateur a pour attribut la bonté comme la justice, qu'il est le Dieu souverain, le Dieu unique[13]. — Quant à la théorie des deux Christ, l'un envoyé par le Dieu inconnu pour le salut de toutes les nations, l'autre promis aux Juifs par le Créateur, c'est encore une pure chimère. Dans l'hypothèse de Marcion, on ne comprend pas comment ce messager du Dieu suprême, qui n'aurait jamais été annoncé, aurait pu se faire reconnaître, ni pourquoi il se serait révélé avant le Messie du Créateur, dont il aurait dû attendre la venue pour corriger ensuite son œuvre[14]. Les Marcionites tombent dans une erreur analogue à celle des Juifs, en refusant d'identifier Jésus avec le Messie[15]. Il faut être aveugle pour ne pas voir que le Christ est venu, a pris un corps réel[16], a joué le rôle annoncé par les prophètes, et qu'il est le Fils du Dieu Créateur et souverain, le divin

1) *Advers. Marcion.*, I, 2-7.
2) *Ibid.*, I, 8-10.
3) *Ibid.*, I, 11-14.
4) *Ibid.*, I, 18.
5) *Ibid.*, I, 19-21.
6) *Ibid.*, I, 22-24.
7) *Ibid.*, I, 25-28.
8) *Ibid.*, II, 3-4.
9) *Ibid.*, II, 5-10.
10) *Ibid.*, II, 11-16.
11) *Ibid.*, II, 18-26.
12) « Et ipse adversus Marcionem Antitheses aemulas faciam » (*ibid.*, II, 28). En effet, aux *Antithèses* de Marcion, Tertullien oppose d'autres Antithèses, qu'il résume en formules incisives, mais souvent un peu sophistiques.
13) *Ibid.*, II, 29.
14) *Ibid.*, III, 2-4.
15) *Ibid.*, III, 6-7.
16) *Ibid.*, III, 8-11.

Rédempteur annoncé par l'Ancien Testament et attesté par l'Évangile[1].

La démonstration est complète, et Tertullien aurait pu s'en tenir là. Mais il veut répondre d'avance à toutes les objections; et, pour cela, il imagine une tactique originale. Il va retourner contre ses adversaires leurs propres armes. Marcion alléguait, à l'appui de sa doctrine, ses éditions savamment retouchées ou abrégées de l'Évangile de saint Luc et des Épîtres de saint Paul, les deux parties essentielles de son *Canon*. Or c'est justement à l'aide de ce Canon que Tertullien prétend le réfuter[2]. Il commence par établir la parfaite authenticité des Evangiles, en particulier, du troisième[3]. Puis, par une discussion serrée du texte de saint Luc, il prouve que Jésus est bien le Fils du Créateur et le Messie annoncé par les prophètes, qu'il n'y a aucune opposition entre les deux Testaments, que le Dieu de la Loi nouvelle est aussi le Dieu de l'ancienne, et que par suite les *Antithèses* de Marcion sont un vain cliquetis de mots[4]. Il reprend la même démonstration et la confirme en commentant une à une les dix Épîtres de saint Paul acceptées dans le *Canon* de Marcion[5]. — Tertullien a donc rempli tout son programme : il a réfuté la doctrine hérétique par le raisonnement et le témoignage des Écritures, les *Antithèses* de l'hérésiarque par son *Canon*, et, l'on peut dire, le Marcionisme par l'œuvre critique de Marcion. Tout cela avec une prodigieuse richesse d'arguments, d'infinies ressources d'érudition, et souvent une verve inattendue, qui met de l'imagination ou de l'esprit jusque dans la théologie.

Quoique cette réfutation décisive de la doctrine du maître entraînât la condamnation de toutes les sectes marcionites, Tertullien crut devoir combattre spécialement l'une de ces sectes. Apelles avait été l'un des principaux disciples de Marcion; mais il avait corrigé ou aggravé le système sur bien des points, et, à son tour, il avait fait école[6]. Il s'était efforcé d'atténuer le dualisme fondamental de son maître[7]. Il admettait que le Créateur était, non point un véritable dieu, mais un ange de rang supérieur, un ange de feu, qui dépendait du Dieu suprême[8]. Contrai-

1) *Advers. Marcion.*, III, 17-22.

2) « Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis *ad ipsum jam Evangelium ejus provocamus*, quod interpolando suum fecit » (*ibid.*, IV, 1). Cf. *ibid.*, IV, 6.

3) *Ibid.*, IV, 2-5.

4) *Ibid.*, IV, 7-43.

5) *Ibid.*, V, 2-21.

6) *De praescript. haeretic.*, 30; *Advers. Marcion.*, III, 11; IV, 17; *De carn. Christ.*, 1 et 6.

7) Cf. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Leipzig, 1874; *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 197-198.

8) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 34.

rement aux idées de Marcion, il croyait aussi que le Christ avait eu un véritable corps; mais il n'en niait pas moins l'Incarnation, et il soutenait que ce corps du Christ avait été emprunté aux éléments[1]. Il avait encore une théorie originale sur les âmes, qui auraient existé antérieurement aux corps : elles auraient été attirées vers la terre et enchaînées par le Créateur à la chair pécheresse ; elles auraient même eu un sexe, qui aurait déterminé celui du corps[2]. Enfin, Apelles paraît avoir tiré de l'ascétisme marcionite une morale toute contraire. Si l'on en croit Tertullien, qui aimait, il est vrai, les anecdotes scandaleuses, et qui les exploitait volontiers contre ses adversaires, toute cette doctrine aurait été étrangement féminine d'inspiration et de tendances. Du temps où il était à Rome le fidèle disciple de Marcion, Apelles serait tombé dans les pièges d'une femme ; il aurait manqué aux sévères prescriptions de la secte sur la continence, n'aurait pas osé soutenir les regards de son « très saint maître », et l'aurait quitté pour aller vivre à Alexandrie[3]. Quand il revint à Rome quelques années plus tard, il n'était plus Marcionite, mais n'en était pas plus vertueux. Il se laissa séduire par une autre femme, la vierge Philumène, dont la vie fut loin d'être irréprochable, mais qui recevait les confidences d'un ange, et qui faisait des miracles[4]. On doit se garder sans doute de prendre à la lettre tous ces commérages. Une chose pourtant est certaine, c'est que Philumène fut la prophétesse de la secte, et que ses visions contribuèrent beaucoup au succès de son ami[5]. Apelles fut très célèbre dans les cercles chrétiens au temps de Marc Aurèle. Il eut à Rome une discussion publique avec Rhodon[6]. Il avait résumé son système dans deux ouvrages qui furent très lus : l'un, intitulé *Syllogismes*, dont nous avons quelques fragments[7] ; l'autre, intitulé *Révélations* (Φανερώσεις), où étaient relatées les visions de Philumène[8]. Cette doctrine était d'autant plus dangereuse pour l'Eglise, qu'elle corrigeait sur bien des points les exagérations de Marcion, et avait par là plus d'action sur les fidèles. Aussi Tertullien l'a-t-il vivement attaquée. Il a souvent réfuté, en divers ouvrages,

1) *Advers. Marcion.*, III, 11 ; *De carn. Christ.*, 6.
2) *De anim.*, 23 et 36 ; *De resurr. carn.*, 5.
3) *De praescript. haeretic.*, 30.
4) *Ibid.*, 6 et 30 ; *De carn. Christ.*, 6.
5) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 13, 2.
6) *Ibid.*, V, 13, 5.
7) Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 6 ; Origène, *Contra Cels.*, V, 54 ; saint Ambroise, *De paradis.*, 5 (28) ; 6 (30-32) ; 7 (35) ; 8 (38-41). — Cf. Harnack, *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, Leipzig, 1890 (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, VI, 3).
8) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 30. — Cf. Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 6.

les théories sur l'âme, sur le Créateur et sur le Christ[1]; surtout il a poursuivi de ses sarcasmes la pauvre Philumène[2]. Enfin il avait pris à parti les disciples d'Apelles dans un traite spécial, dont, malheureusement, nous ne connaissons guère que le titre[3].

Après Marcion, le plus redoutable ennemi de l'Eglise au IIe siècle avait été Valentin. Ce Valentin était tout à fait contemporain de Marcion[4], même son condisciple et son compagnon de désertion, suivant Tertullien[5]. Il était né en Egypte, et avait étudié la philosophie aux écoles d'Alexandrie[6]. Il enseigna lui-même dans son pays natal, puis, semble-t-il, à Chypre[7]. Il vint à Rome au temps du pape Hygin (136-140), et il y était encore sous le pape Anicet (155-166) : il a précisé et prêché sa doctrine pendant cette période de sa vie, qui correspond à peu près au règne d'Antonin[8]. Il resta d'abord dans l'Eglise[9], tout en l'effrayant par ses hardiesses. D'après Tertullien, c'est l'ambition qui aurait fait de lui un hérétique : il aurait brigué vainement l'épiscopat, et se serait vengé en désertant[10]. Est-ce une légende? On ne peut l'affirmer absolument, quoique le témoignage soit isolé et l'explication suspecte. En tout cas, la déception de l'ambitieux n'aurait que précipité la rupture. Valentin arrivait d'Egypte, la terre d'élection du gnosticisme; de plus, sa pensée était si imprégnée de platonisme, qu'on l'appelait « le platonicien »[11]. De ces éléments divers, son imagination avait tiré une doctrine complexe, très bizarre, qu'il croyait tenir de Théodas, un compagnon de saint Paul[12]. La prédication de cette doctrine hérétique suffisait pour le pousser, doucement ou violemment, au schisme.

Lui aussi, il s'efforçait d'atténuer le dualisme familier aux gnostiques[13]. Pour cela, il développait avec une étrange fantaisie le système des *Eons* ou émanations du Dieu suprême[14]. Il en dressait l'arbre généalogique, où figuraient trente Eons, divisés

1) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 34; *Advers. Marcion.*, III, 11; *De carn. Christ.*, 1; 6-8; *De resurr. carn.*, 5; *De anim.*, 23 et 36.

2) *De praescript. haeretic.*, 6 et 30; *Advers. Marcion.*, III, 11; *De carn. Christ.*, 6; *De anim.*, 36.

3) « Sed quoniam et isti *Apelleiaci* carnis ignominiam praetendunt maxime... Et hoc suo loco tractavimus. Nam *est nobis et ad illos libellus...* » (*De carn. Christ.*, 8).

4) *De praescript. haeretic.*, 30.

5) *De carn. Christ.*, 1.

6) Épiphane, *Haeres.*, 31, 2.

7) *Ibid.*, 31, 7.

8) Irénée, III, 4, 3; Eusèbe, *Chron. ad ann.* 138 *et* 144. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 291-294.

9) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 30.

10) *Advers. Valentin.*, 4.

11) *De carn. Christ.*, 20; *De praescript. haeretic.*, 7 et 30.

12) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VII, 17.

13) Cf. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift* (Berlin, 1871).

14) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 33; *Advers. Valentin.*, 7-8; *De carn. Christ.*, 24.

en trois branches, et accouplés deux à deux. Au sommet trônaient le Père ou l'Abîme, et le Silence. A l'un des échelons inférieurs était reléguée Sophia ou la Sagesse, dont les aventures fournissaient l'explication du monde. Sophia tomba dans le péché et fut rejetée quelque temps hors de la hiérarchie divine[1]. Cette faute causa au ciel un grand trouble; et, pour rétablir l'ordre, le Père dut créer un nouveau couple d'Eons, Jésus et l'Esprit[2]. Mais, de cette même faute de Sophia, étaient nées la Vie ou Achamoth et la Souffrance[3], d'où allaient sortir la Matière, le diable et le Démiurge[4]. Pour remédier aux maux du monde visible, œuvre du Démiurge, le Père envoya sur la terre l'Eon Jésus, qui, sous la figure d'une colombe, descendit lors du baptême sur le Christ, fils du Créateur[5]. Comme beaucoup d'autres gnostiques, Valentin croyait que le Christ n'avait eu que l'apparence d'un corps[6]; et il se refusait à admettre la résurrection de la chair[7]. Mais la caractéristique du système, c'est le goût et le ridicule abus de l'allégorie, de la généalogie, du symbole, des entités métaphysiques. D'ailleurs, peu de prescriptions morales : l'idéal du dévot n'est que la communion mystique avec les Eons.

L'enseignement de Valentin avait été surtout oral. On citait seulement de lui des psaumes[8], des fragments d'épîtres et d'homélies[9]. Il avait conquis les intelligences et les âmes par une éloquence entraînante, dont le souvenir se conservait au temps de Tertullien[10]. Sa prédication avait eu un immense succès. Aucune secte ne comptait, dit-on, autant d'adeptes que les communautés valentiniennes[11], très nombreuses surtout en Orient. Il en existait une à Rome, à la fin du IIe siècle. Son chef était le prêtre Florinus, qui avait rompu avec l'Eglise et avait été excommunié vers 190; l'apostasie avait fait scandale, Irénée était intervenu par une lettre à Florinus et par divers opuscules[12]. Un curieux document atteste encore les espérances mystiques dont se berçaient

1) *Advers. Valentin.*, 9-10; *De praescript. haeretic.*, 34.

2) *Advers. Valentin.*, 11-13.

3) *Ibid.*, 9-10 ; 14.

4) *Ibid.*, 15-22.

5) *Ibid.*, 27.

6) *De carn. Christ.*, 10-15.

7) *De resurr. carn.*, 2 ; *De praescript. haeretic.*, 33.

8) *De carn. Christ.*, 17 et 20.

9) Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, II, 8 : 20; III, 7 ; IV, 13 ; VI, 6. — On attribuait autrefois à Valentin, mais sans raison sérieuse, la *Pistis Sophia*. Cf. Schwartze und Petermann, *Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum* (Gotha, 1851-1853); Harnack, *Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia* (Leipzig, 1891) (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, VII, 2).

10) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 4 : « Speraverat episcopatum Valentinus, quia *et ingenio poterat et eloquio.* »

11) « Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos » (*ibid.*, 1).

12) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 15 et 20. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 321 sqq.

les âmes dans cette petite église valentinienne : c'est une inscription métrique en grec, trouvée près de Rome sur la voie Latine, l'épitaphe d'une dame nommée Flavia, qui s'était hâtée de quitter ce monde, dit l'inscription, « pour contempler les visages divins des Eons, le grand Ange du grand Conseil, le vrai Fils »[1].

Ce qui avait le plus contribué au progrès du Valentinianisme, c'était justement cet attrait du mystère, ces allures secrètes que raillaient les profanes, mais qui ravissaient les dévots[2]. On alla si loin dans cette voie, que chacun finit par avoir son secret à part. Plus le Valentinianisme s'était répandu, plus il s'était écarté en divers sens de la doctrine primitive[3]; on était d'autant plus libre d'innover que Valentin n'avait guère écrit, et qu'on pouvait prétendre expliquer son système, en le faussant[4]. Tertullien soutient méchamment que, de son temps, un seul homme restait fidèle à la pensée de Valentin ; et cet homme, on devait l'aller chercher à Antioche[5]. On distinguait alors deux grandes *didascalies* ou écoles de Valentiniens[6] : une école orientale, représentée par le Syrien Bardesanes, par Théodotos et par Axionikos d'Antioche ; une école italienne, représentée par Hérakléon et Ptolémée. Mais ces groupements artificiels cachaient de profondes divergences, et même laissaient de côté bien des Valentiniens, par exemple ceux-ci que mentionne Tertullien : Théotimos, un certain Alexandre, et Markos, dit « le mage », fondateur de la secte des Markosiens[7]. — Donc chacun tirait de son côté la doctrine du maître, et la plupart s'efforçaient, par des ouvrages, de justifier leurs interprétations ou leurs rêveries[8].

Telle était la secte, ou plutôt, tel était le groupe de sectes, que Tertullien attaqua dans son opuscule *Contre les Valentiniens* (entre 208 et 211)[9]. Pour le fond, c'est la moins originale de ses œuvres polémiques. Lui-même nous indique les divers auteurs qu'il a consultés ou pillés : saint Justin, Miltiade l'apologiste, le montaniste Proculus, et saint Irénée[10]. On ne peut dire ce qu'il

1) *Corpus inscript. graec.*, IV, 9595 *a*.

2) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 1.

3) *Ibid.*, 33-39.

4) « Scimus cur Valentinianos appellemus, licet non esse videantur. Abscesserunt enim a conditore... Ita nusquam jam Valentinus, et tamen Valentiniani qui per Valentinum » (*ibid.*, 4).

5) « Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur » (*ibid.*, 4).

6) Hippolyte, *Philosophoumena*, VI, 35.

7) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 4 ; *De carn. Christ.*, 16-17.

8) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 174 sqq. ; II, p. 294 sqq. ; 540 sqq. ; C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* (Leipzig, 1892) (*Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, VIII, 1-2).

9) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

10) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 5.

doit aux trois premiers, car nous ne savons rien de précis sur leurs réfutations de Valentin. Mais, en ce qui concerne Irénée, l'imitation est si visible qu'elle touche souvent au plagiat. Le grand ouvrage d'Irénée, en cinq livres, qui était intitulé : *Contre les hérésies*[1] ou plutôt *Critique et réfutation de la soi-disant gnose*[2], visait surtout les Valentiniens : outre quelques fragments grecs du texte original, nous en possédons une très ancienne traduction latine[3]. La comparaison est donc aisée. Elle prouve aussitôt que l'opuscule de Tertullien est, en grande partie, une libre adaptation ou une paraphrase du premier livre d'Irénée. L'auteur africain avait sous les yeux l'ouvrage de son devancier; sans s'astreindre à suivre rigoureusement le même ordre, il adopte à peu près la même disposition, abrège ou développe, traduit certains passages, transcrit les expressions, reproduit les exemples, sauf à y mêler ses réflexions[4]. Le procédé surprend un peu, de la part d'un auteur que nous avons vu ailleurs si original, et qui aimait à se renseigner par lui-même. Dans le cas actuel, évidemment, il n'avait pas entre les mains les livres des hérétiques, et n'avait pas pour son compte approfondi la doctrine. Le Valentinianisme ne devait être guère connu en Afrique : en effet, Tertullien s'excuse de conserver les noms grecs des Eons, dont il ne connaît point d'équivalents latins[5], et il croit devoir prévenir ses lecteurs qu'il n'a pas inventé ces bizarres doctrines[6].

Aussi va-t-il procéder ici tout autrement que dans ses traités originaux. Il évitera de discuter à fond, ne tentera pas de réfutation directe; il remplacera l'examen critique par la satire. Tout d'abord, il raille le mystère dont s'enveloppent les Valentiniens, « dont le principal souci est de cacher ce qu'ils prêchent, si c'est prêcher que de cacher[7]. » Il les compare aux initiés de certains cultes païens : « Les Valentiniens, dit-il, renouvellent les séductions d'Éleusis, devenues saintes à force de silence, célestes rien que par la discrétion. Si vous les interrogez simplement, ils prennent un air grave et froncent le sourcil pour répondre : C'est un secret! Si vous les sondez adroitement, ils jouent sur les mots pour avoir l'air de penser comme vous. Si vous laissez

1) Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, 16, 6; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 35.

2) Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Cf. Irénée, II, *praefat*; IV, *praefat.*, 1-2; V, *praefat*; Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 7, 1; Photius, *Cod.* 120.

3) *Patrol. gr.* de Migne. t. VII, p. 437 sqq.

4) Cf. les tableaux de concordance dressés par Semler, dans le Tertullien d'Oehler, t. III, p. 658-681.

5) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 6.

6) *Ibid.*, 5.

7) « Nihil magis curant quam occultare quod praedicant: si tamen praedicant qui occultant » (*ibid.*, 1).

entendre que vous êtes au courant, ils nient tout ce qu'ils reconnaissent. Si vous les serrez de près, ils parent votre franche attaque, en s'avouant vaincus. Même à leurs propres disciples ils ne se confient point avant de les avoir gagnés. Ils trouvent moyen de persuader avant d'instruire[1]. » La scène est jolie, mais elle ne prouve pas grand'chose, puisque la discrétion était le premier devoir des initiés; d'ailleurs, tous les chrétiens de ce temps-là observaient la même réserve en face des païens, dès qu'il s'agissait de leurs mystères. Tertullien voit plus juste, quand il tourne en ridicule les prétentions des Valentiniens, leur dédain de la foi simple[2], surtout leurs dissensions et leurs contradictions, si nombreuses et si graves qu'on ne savait plus où prendre leur système[3].

Ne pouvant suivre à la piste toutes les fantaisies des disciples, Tertullien annonce qu'il visera le maître[4]. Il n'emploiera contre lui qu'une arme, le rire : cette doctrine de Valentin est si baroque que « l'exposer, c'est la détruire[5]. » L'auteur nous avertit spirituellement de sa tactique : « Figure-toi, lecteur, que c'est un combat pour rire, avant le combat. Je menacerai, mais je ne porterai point de coups. Si l'on rit quelque part, c'est que le sujet même l'aura voulu. Bien des choses méritent d'être ainsi réfutées : trop de sérieux serait duperie. A la frivolité doit répondre la gaieté. La vérité aussi a le droit de rire, parce qu'elle est heureuse, et de se moquer de ses rivaux, parce qu'elle ne craint rien[6]. »

Nous voilà prévenus. Et nous nous garderons bien de prendre l'ouvrage plus au sérieux que ne l'a fait l'auteur lui-même. Sans doute Tertullien prétend exposer le système de Valentin, les généalogies des Eons, les aventures de Sophia, de Jésus et du Démiurge[7]. Mais il ne se met guère en frais d'informations ou de critique; il se contente de résumer, copier ou paraphraser le livre d'Irénée, et cela dans une série de chapitres assez confus. C'est un médiocre travail d'adaptation, qui ne doit pas nous arrêter ici. La seule chose qui appartienne vraiment à Tertullien, et qui mérite d'être signalée, c'est la mise en scène : une mise en scène souvent amusante et spirituelle, qui choque un peu le bon goût en ces graves matières de théologie, mais qui égaie l'ari-

1) *Advers. Valentin.*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 4; 33-39.
4) « Mihi autem cum archetypis erit limes principalium magistrorum » (*ibid.*, 5).
5) « Etiam solummodo demonstrare destruere est » (*ibid.*, 3). Cf. *ibid.*, 6 : « Igitur hoc libello, quo demonstrationem solum promittimus illius arcani... »
6) *Ibid.*, 6.
7) *Ibid.*, 7-28.

dité du fond. Tertullien s'attache surtout à mettre en relief les bizarreries et les côtés ridicules de la doctrine. Il multiplie les ingénieuses comparaisons. Ailleurs il prétend n'apercevoir dans le système de Valentin qu'un tissu d'histoires « milésiennes »[1], un recueil de contes ou un roman. Ici, il y reconnaît d'abord une de ces immenses auberges où s'entassaient étages sur étages, où d'innombrables escaliers menaient à des logements distincts : chacun des êtres divins y a sa chambre, et le Dieu suprême, qui domine tout, habite sous les toits[2]. Mais la théodicée des Valentiniens ressemble surtout à une pièce de théâtre. Tertullien développe cette comparaison avec une singulière insistance; il y revient sans cesse au cours de sa démonstration. Dès qu'il a exposé la genèse des Eons, il s'arrête pour rire avec le lecteur : « Eh bien ! dites-vous, c'est fini : écoutez et applaudissez ! — Non, la pièce continue, vous dis-je : écoutez et instruisez-vous ! Tout s'est passé jusqu'ici dans l'assemblée du Pleroma : c'est la première scène de la tragédie. Le reste de la pièce à cothurnes se passe dans la coulisse, je dis, en dehors du Pleroma[3]. » Et plus loin : « La pièce est finie. Mais je suis bien téméraire d'avoir révélé en me jouant un si grand mystère. J'ai peur qu'Achamoth ne devienne folle de fureur, elle qui n'a pas voulu être reconnue même par son fils; j'ai peur que Theletos ne se fâche, que la Fortune ne gronde[4]. » Mais toute représentation dramatique se termine par un air de musique, un *epicitharisma*[5] : ici, l'air de musique, c'est la cacophonie des théories et des prétentions valentiniennes. — La plaisanterie a du piquant, quoique le sel semble un peu gros. N'ayant pas cette fois grand'chose à dire, Tertullien s'est trop préoccupé de le dire joliment. Au lieu de discuter, il se moque de ses adversaires, ou de ses lecteurs; et le tour est joué.

Autant la polémique paraît conventionnelle et superficielle dans l'opuscule contre les Valentiniens, autant elle est vivante, personnelle et vibrante dans les traités contre Hermogène et contre Praxéas. Tout à l'heure, Tertullien raillait, sur la foi d'autrui, des adversaires inconnus et invisibles. Maintenant il part en guerre contre des ennemis intimes de son Église, contre des hérésies qu'il avait vues naître et grandir à Carthage, contre des hérésiarques qu'il avait lui-même combattus de son éloquence, dont il connaissait la physionomie, le ton de voix, le geste. A travers les erreurs théologiques, il visera des individus.

1) « Valentini... historias atque *Milesias* Aeonum... » (*De anim.*, 23).
2) *Advers. Valentin.*, 7.
3) *Ibid.*, 13.
4) *Ibid.*, 32.
5) *Ibid.*, 33.

Hermogène était le contemporain de Tertullien et son concitoyen. Il vivait à Carthage au commencement du IIIe siècle, et il y exerçait le métier de peintre, sans doute peintre d'idoles[1]. Peut-être était-il Syrien d'origine; du moins, l'on tend aujourd'hui à l'identifier avec l'Hermogène qu'avait combattu Théophile d'Antioche[2]. Si l'hypothèse est justifiée, il faut admettre que notre hérétique avait passé la première partie de sa vie en Orient, et qu'il était venu plus tard se fixer à Carthage. Il y partageait son temps entre la peinture et la théologie. Tertullien, qui l'avait vu à l'œuvre, et qui parle de lui comme d'un hérésiarque encore vivant[3], n'a pas plus ménagé sa peinture que sa théologie ou sa vie privée; et il nous a fait de l'homme un portrait peu flatteur. Tertullien exagérait sans doute, suivant sa coutume : lui qui traquait l'idolâtrie sous toutes ses formes, qui prétendait s'y connaître en art, et qui allait bientôt prêcher l'interdiction absolue du second mariage, il ne pouvait pardonner à un peintre d'idoles, qu'il jugeait mauvais peintre[4], et qui s'était marié plusieurs fois[5]. — Surtout il considérait comme dangereuses les idées du théologien, et il s'inquiétait du progrès de ces idées. Hermogène avait résumé sa doctrine dans un grand ouvrage, qui était écrit probablement en latin et dont on trouve souvent la trace dans les réfutations de Tertullien[6]. Il passait pour un disciple de Marcion, et il conservait en principe le dualisme gnostique; mais il insistait avant tout sur l'opposition de Dieu et de la matière[7]. Sous l'influence des théories stoïciennes[8], il croyait à l'existence d'une matière éternelle, dont Dieu aurait tiré le monde[9]. Il prétendait même démontrer que l'essence de l'âme tenait de la matière plus que du souffle divin[10]. Enfin, d'accord avec les Patripassiens, il admettait l'identification du Père et du Fils[11]. C'était donc une doctrine très mêlée.

Cette hérésie paraît s'être développée surtout en Afrique[12]: d'où l'importance qu'elle prit aux yeux de Tertullien. Il a attaqué

1) *Advers. Hermogen.*, 1-2.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 24; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 25. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 200; II, p. 534 sqq.

3) « Ad hodiernum homo in saeculo » (Tertullien, *Advers. Hermogen.*, 1). — « Hermogenes et multi alii adhuc ambulant » (*De praescript. haeretic.*, 30).

4) « Pessimus pictor » (*Advers. Hermogen.*, 2). Cf. *ibid.*, 36.

5) « Nubit assidue » (*ibid.*, 1). — « Hermogenem aliquem, plures solitum mulieres ducere quam pingere » (*De monogam.*, 16).

6) *Advers. Hermogen.*, 2-3; 9-10; 19 sqq.; 35 sqq.

7) *De praescript. haeretic.*, 33; *Advers. Hermogen.*, 1-3; 7 sqq.

8) « Sumpsit a stoicis materiam cum Domino ponere » (*ibid.*, 1).

9) *Ibid.*, 1-3; 7 sqq.; 35 sqq.

10) *De anim.*, 1; 3; 11.

11) Saint Augustin, *De haeres.*, 41.

12) « Hermogeniani ab Hermogene, *qui fuerunt in Africa* » (Philastrius, *Haeres.*, 54).

Hermogène dans plusieurs de ses ouvrages[1], et il l'avait réfuté à fond dans deux traités spéciaux. Le premier de ces traités, intitulé *Sur l'origine de l'âme*[2], est perdu. Le second, qui est conservé, et qui a été écrit entre 200 et 206[3], a simplement pour titre *Contre Hermogène*. C'est une discussion approfondie de la théorie essentielle de l'hérétique : éternité de la matière. Tertullien y a peut-être utilisé le livre antérieur de Théophile d'Antioche[4]; mais, évidemment, il avait sérieusement étudié par lui-même le système du peintre carthaginois, et il avait entre les mains l'ouvrage original d'Hermogène, puisque souvent il le résume pour le réfuter[5].

Il commence par poser nettement la question, en esquissant à grands traits la doctrine suspecte[6]. Puis il développe les raisons philosophiques et théologiques qui condamnent *a priori* cette hypothèse. Hermogène fait de la matière l'égale de Dieu, et, pour ainsi dire, un autre Dieu : or Dieu n'existe que s'il est un[7], et il n'est tout-puissant que s'il peut se passer de la matière[8]. De plus, le système de l'hérétique entraînerait à admettre la nécessité du mal, et à faire de Dieu l'esclave de la matière ou l'auteur du mal[9]. A ces rêveries incohérentes, Tertullien oppose la vraie doctrine : Dieu est un, et, pour la Création, a tout tiré de sa sagesse[10]. Hermogène, il est vrai, invoque divers textes sacrés en faveur de ses conclusions. Mais, si l'on examine de près chacun de ces textes, si l'on en dégage le sens véritable, on doit en conclure avec l'Église que tout est sorti du néant, par la volonté de Dieu, comme tout y retournera[11]. D'ailleurs, la théorie de l'hérétique se détruit elle-même par son inconsistance[12]. Dans une discussion très serrée, où il soumet à une critique pénétrante les idées de son adversaire sur les propriétés de la matière, où il retourne contre lui ses arguments et même ses phrases, Tertullien démontre qu'Hermogène est sans cesse en contradiction avec lui-même[13], comme avec les philosophes et avec les prophètes[14].

Tout en construisant ce solide échafaudage de preuves, l'au-

1) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 30 et 33; *De monogam.*, 16; *Advers. Valentin.*, 16; *De anim.*, 1; 11; etc.
2) *De censu animae*. Cf. *De anim.*, 1; 3; 11; 22; 24.
3) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
4) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 200 et 502.
5) Tertullien, *Advers. Hermogen.*, 2-3; 9-10; 15 sqq.; 19 sqq.; 35 sqq.
6) *Ibid.*, 2.
7) *Ibid.*, 3-7.
8) *Ibid.*, 8-10.
9) *Ibid.*, 11-16.
10) *Ibid.*, 17-18.
11) *Ibid.*, 19-34.
12) « Ut contrarietates suas agnoscat Hermogenes » (*ibid.*, 35).
13) *Ibid.*, 35-43.
14) *Ibid.*, 44-45.

teur se donne souvent le malin plaisir d'embarrasser, défier ou railler son ennemi. Peu à peu, par touches successives, il trace de lui un portrait en charge. Hermogène est hérétique, même de nature; c'est un brouillon, qui prend le bavardage pour de l'éloquence, et l'impudence pour de l'énergie. La médisance et l'injure sont pour lui des devoirs de conscience. Ce peintre d'idoles « est toujours occupé à se marier ; il justifie son incontinence en invoquant la loi de Dieu, qu'il méprise dans l'intérêt de son art; il est deux fois faussaire, par son encaustique et par son stylet; il est tout entier adultère, et par sa prédication et par sa chair » [1]. Au demeurant, c'est le plus inintelligent des hommes[2]. Tertullien le poursuit de ses traits satiriques jusque dans les plus sérieuses discussions. Tantôt il s'amuse à employer des expressions empruntées à l'art du peintre : la couleur, la ligne, l'encaustique, l'ombre et la lumière[3]. Tantôt il s'écrie, à propos d'un faux raisonnement: « Si tu dessines comme tu raisonnes, Hermogène, il n'y a pas de peintre plus balourd que toi[4]. » Ou encore, il prétendra qu'en voulant peindre la matière, en la représentant confuse, désordonnée, incohérente, toujours agitée au hasard, Hermogène s'est peint lui-même[5]. Et sur ce trait s'arrête ce singulier ouvrage, qui au sérieux de la théologie mêle l'âpreté du pamphlet et les profils grimaçants d'une caricature.

Des mêmes éléments se compose le traité *Contre Praxéas*. Mais ici Tertullien s'emporte encore plus qu'il ne raille. C'est que les circonstances avaient changé. Le livre contre Praxéas a été écrit bien plus tard, après 213 [6]. A cette époque, l'auteur était un montaniste militant, en guerre ouverte avec l'Église[7]. Or il accusait précisément Praxéas d'être la cause première de cette rupture[8]. De plus, il lui reprochait d'avoir manqué à des engagements solennels, pris à Carthage par suite d'une intervention de Tertullien lui-même[9]. D'où ce ton âpre et violent du livre, qui trahit le ressentiment personnel.

Praxéas était un confesseur chrétien, originaire de l'Asie Mineure, où il avait été emprisonné pour sa foi[10]. Il vint à Rome, pour y combattre une secte et en fonder une autre. Le clergé

1) *Advers. Hermogen.*, 1.
2) « Adjiciam et ego propter non intellegentes, quorum Hermogenes extrema linea est... » (*ibid.*, 3).
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 36.
5) *Ibid.*, 45.
6) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
7) « Et nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disjunxit a Psychicis » (*Advers. Prax.*, 1).
8) *Ibid.*, 1.
9) *Ibid.*, 1.
10) « Nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium » (*ibid.*, 1).

romain s'inquiétait alors des progrès du montanisme, qui troublait depuis longtemps les Églises d'Orient, et qui commençait à se répandre en Occident. Néanmoins l'on inclinait à accepter les prophéties de Montanus, pour rétablir la paix dans les communautés. Praxéas manœuvra si bien qu'il obtint de l'évêque, probablement le pape Victor, une condamnation formelle du montanisme [1] : cette condamnation fut confirmée plus tard par Zéphyrin, ce qui jeta Tertullien dans le schisme [2]. — Mais, en même temps, Praxéas introduisait à Rome l'hérésie des Monarchiens modalistes ou Patripassiens. Comme son maître Noët de Smyrne, il faisait du Christ une simple modalité de Dieu; il soutenait, nous dit Tertullien, que « le Père lui-même était descendu dans le sein de la Vierge, était lui-même né d'elle, avait lui-même souffert la Passion, enfin était lui-même Jésus-Christ » [3]. Praxéas eut de nombreux disciples, parmi lesquels Cléomène, Eschine, surtout Sabellius, qui donna son nom à la secte. Il avait voulu prêcher aussi sa doctrine en Afrique, et il s'était rendu à Carthage, où il avait gagné à ses idées quelques partisans [4]. Mais Tertullien l'avait alors vivement combattu, avait même réussi à le convertir, et lui avait fait signer une rétractation en règle, que l'on conservait dans les archives de la communauté catholique [5]. Quelques années plus tard, Praxéas oublia sans doute cette profession de foi, car il recommença à prêcher le Patripassianisme [6]. Dans l'intervalle, Tertullien était devenu montaniste; mais il n'en condamnait pas moins cette doctrine hérétique. Il s'indigna de la versatilité de Praxéas, et il entreprit de le réfuter une fois pour toutes [7].

Il dénonce d'abord l'inconstance et la déloyauté de son adversaire, « qui s'est caché quelque temps par hypocrisie, avec une fourberie obstinée, et qui maintenant éclate » [8]. Il raille l'esprit inquiet de cet orgueilleux confesseur, qui sans cesse parle de son martyre, et dont tout le mérite est de s'être ennuyé quelque

1) *Advers. Prax.*, 1; Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 8.

2) A la suite des discussions entre le montaniste Proclus et le prêtre romain Caïus. Cf. Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4; VI, 20, 3; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 59.

3) Tertullien, *Advers. Prax.*, 1; cf. saint Optat, *De schism. Donatist.*, IV, 5; V, 1.

4) « Fruticaverant avenae Praxeanae *hic quoque* superseminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae » (Tertullien, *Advers. Prax.*, 1).

5) « Traductae dehinc, per quem Deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua, et manet chirographum apud Psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium » (*ibid.*, 1).

6) « Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit, et nunc denuo erupit » (*ibid.*, 1).

7) « Sed et denuo eradicabitur, si voluerit Dominus, in isto commeatu » (*ibid.*, 1).

8) *Ibid.*, 1.

temps en prison[1]. C'est évidemment un suppôt du diable, car « il a accompli à Rome deux œuvres diaboliques : il a chassé la prophétie et importé l'hérésie, il a mis en fuite le Paraclet et crucifié le Père »[2]. Voilà l'homme qui ose s'attaquer au dogme de la Trinité, et qui le déclare inconciliable avec la croyance au Dieu unique[3]. Il est clair pourtant que le Fils est une personne distincte. Le Verbe existait avant toute chose, puisque, de toute éternité, il était en Dieu[4]. Il a été révélé définitivement quand Dieu a dit : Que la lumière soit[5]. C'est en vain qu'on affecte de confondre cette génération du Fils, puis de l'Esprit, avec l'émanation des Eons Valentiniens[6]. Les trois personnes de la Trinité sont, à la fois, distinctes l'une de l'autre, et inséparables, enveloppées dans une unité supérieure[7]. Tout cela est attesté par d'innombrables textes de l'Ecriture[8]. Praxéas et ses partisans ont bien soin de passer sous silence ces témoignages décisifs[9], pour insister sur quelques textes isolés qu'il est d'ailleurs facile de retourner contre eux[10]. La distinction du Père et du Fils est prouvée par les propres paroles du Christ et par le fait seul de sa mort[11]. En refusant d'admettre la Trinité dans l'unité divine, Praxéas croit révéler au monde chrétien une vérité sublime : il reproduit simplement la vieille erreur des Juifs, et, comme eux, il est par là convaincu d'aveuglement ou d'imposture[12]. Donc, la question est tranchée. Par la raison, par l'Écriture et par l'histoire, Tertullien a renversé tout le système des Patripassiens. Par surcroît, il a cherché à les accabler sous le poids des prophéties montanistes[13], sans s'apercevoir que ces oracles, pour lui décisifs, l'étaient pour lui seul.

Le livre contre Praxéas clôt la série des traités purement polémiques. C'est affaire aux théologiens d'apprécier sur chaque point la valeur des réfutations. Une seule chose importe ici : la méthode de l'auteur. D'après ce qui précède, il est possible de la définir, ou, tout au moins, d'en dégager les grandes lignes.

Un premier mérite qu'il faut reconnaître à Tertullien, c'est le sérieux de l'enquête, la solidité de l'information. Hâtons-nous

1) *Advers. Prax.*, 1.
2) « Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit : prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit » (*ibid.*, 1).
3) *Ibid.*, 2-4.
4) *Ibid.*, 5.
5) *Ibid.*, 7.
6) *Ibid.*, 8.
7) *Ibid.*, 9-10.
8) *Ibid.*, 11-17; 21-23.
9) « De Scripturis ad sententiam suam excerpent, cetera nolentes intueri » (*ibid.*, 20).
10) *Ibid.*, 18-19 ; 24-26.
11) *Ibid.*, 29-30.
12) *Ibid.*, 31.
13) *Ibid.*, 8-9 ; 13 ; 25 ; 30.

de mettre à part le livre contre les Valentiniens, qui est une simple adaptation d'Irénée, et où l'on a d'ailleurs quelques raisons de ne voir qu'une ébauche ou un dossier incomplet du Valentinianisme[1]. Partout ailleurs, dans ces campagnes contre les hérétiques ou contre les Juifs, les renseignements de Tertullien sont de première main. Sans doute, il paraît avoir souvent consulté le grand ouvrage d'Irénée, et aussi, à l'occasion, quelques traités de saint Justin, d'Ariston de Pella, ou de Théophile d'Antioche. Mais il n'y avait rien en cela que de très légitime; et les grands polémistes chrétiens de ce temps-là, saint Justin, Irénée lui-même ou Hippolyte, n'ont pas procédé autrement. Pour un défenseur de la doctrine de l'Église, c'était même un devoir que de s'instruire de ce qu'avaient pensé et dit avant lui les gardiens de la tradition. Ce qui est clair, c'est que Tertullien, toutes les fois qu'il le peut, remonte aux sources. Pour combattre une hérésie, il va la chercher dans les livres originaux de l'hérésiarque, sauf à montrer ensuite comment elle a été altérée par les disciples. Il avait étudié de près les ouvrages de Marcion, ses *Antithèses*[2], son *Evangile*[3], son édition de saint Paul[4]; il connaît même de lui une lettre authentique[5]. Il mentionne également les *Révélations* d'Apelles[6]. Il était mieux renseigné encore sur les deux hérétiques qu'il avait entendus et combattus en face à Carthage, sur Hermogène dont il a résumé toute l'argumentation et dont il cite bien des passages[7], sur Praxéas qu'il avait lui-même converti, et à qui il objecte sa propre rétractation[8]. Ce souci d'exactitude, ce soin de recueillir et d'analyser les documents originaux, est pour inspirer toute confiance au lecteur.

La tactique est d'un savant stratégiste. Comme les bons capitaines, Tertullien engage vivement l'action avec les troupes de première ligne, puis il lance les réserves qui achèvent la déroute. Toujours il commence par opposer à son adversaire le grand argument tiré de la *praescriptio*[9]. Au fond, c'est la preuve traditionnelle, qu'ont invoquée en tout temps les défenseurs du catholicisme. Les polémistes grecs du IIe siècle avaient déjà re-

1) *Advers. Valentin.*, 6 : « Quanquam autem distulerim congressionem, solam interim professus narrationem. » Il semble, d'après ces mots, que Tertullien comptait discuter les doctrines dans un second livre.

2) *Advers. Marcion.*, I, 19; II, 29; IV, 1; 6; 24; etc.

3) « Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum jam Evangelium ejus provocamus, quod interpolando suum fecit » (*ibid.*, IV, 1). Cf. *ibid.*, IV, 2 sqq.

4) *Ibid.*, V, 1 sqq.

5) *Ibid.*, I, 1; IV, 4; *De carn. Christ.*, 2.

6) *De praescript. haeretic.*, 30.

7) *Advers. Hermogen.*, 2-3; 9-10; 15 sqq.; 19 sqq.; 35 sqq.

8) *Advers. Prax.*, 1.

9) *Advers. Marcion.*, I, 1; 22; III, 1; IV, 1; *Advers. Hermogen.*, 1; *Advers. Prax.*, 2; *De carn. Christ.*, 2; etc.

poussé les spéculations gnostiques au nom de l'enseignement des apôtres, régulièrement transmis de génération en génération, et conservé intact dans la doctrine une de l'Église. Mais ici, comme dans ses ouvrages apologétiques, Tertullien renouvelle la méthode par la rigueur de l'argumentation, et il en augmente beaucoup la portée en appliquant à la polémique les procédés de la jurisprudence. En fait, son raisonnement est irréfutable pour qui accepte son postulat : la conformité absolue de la doctrine de l'Eglise avec l'enseignement des apôtres. Par malheur, c'est justement ce postulat qui a toujours été contesté par les hérétiques[1]. La *praescriptio* ne pouvait donc trancher la question qu'aux yeux des fidèles. Or Tertullien prétendait convaincre même ses contradicteurs : bon gré malgré, après avoir opposé à l'hérésie une fin de non-recevoir, il devait se résigner à la discuter[2].

Il s'y résignait très volontiers, en homme qui se sentait à l'aise sur les champs de bataille. Il y était redoutable. Il avait le coup d'œil, l'audace, le goût des combinaisons et une infinie variété de ressources, la volonté de vaincre quand même, et la certitude de la victoire. Il attirait l'ennemi sur le terrain choisi, le provoquait en le raillant, à la façon des héros homériques, l'amusait par des parades, des démonstrations et des feintes; tout à coup il fondait sur lui, le déconcertait par cette brusque attaque, l'embarrassait et le bousculait, lui coupait la retraite par des mouvements tournants; et il l'achevait en riant.

Avant tout, il détermine nettement le terrain de la lutte, expose le système de ses adversaires, résume leurs idées essentielles et leur argumentation, citant même, assez souvent, leurs propres expressions. Puis il prélude à l'attaque franche par une série d'escarmouches. Il cherche à miner l'autorité de l'hérésiarque en se moquant de lui; il lui rappelle certains détails de sa vie, ses aventures intellectuelles ou amoureuses, des anecdotes plus ou moins compromettantes. Il relève malignement les origines suspectes de ses théories, les emprunts qu'il a pu faire à tel ou tel philosophe païen. Il ridiculise par avance tout le système par des comparaisons spirituelles ou burlesques. Nous l'avons vu assimiler le Valentinianisme à un roman, à une comédie, voire à une auberge[3]. Veut-il discréditer la théodicée en partie double des Marcionites, qui ont inventé un Dieu supérieur au Dieu Créa-

1) *De praescript. haeretic.*, 17-18; 22-27; 38.
2) *Advers. Marcion.*, I, 1; 22; *Advers. Prax.*, 2.
3) *De anim.*, 23; *Advers. Valentin.*, 7; 13; 32-33.

teur? Il les compare à un aveugle qui, ne voyant pas le vrai soleil, en inventerait un faux à l'usage des aveugles [1]. Au besoin, il joue sur les mots : les Valentiniens, qui tournent tout en « images », deviennent pour lui des chrétiens « imaginaires » ou des peintres de portraits [2].

Quand il croit avoir mis les rieurs de son côté, il arrive à la discussion sérieuse. Il y apporte aussitôt une merveilleuse puissance de logique, souvent une rigueur absolue qui défie la critique, mais aussi, en bien des cas, une ingéniosité de sophiste. Comme ses contradicteurs prétendent justifier leurs théories par des textes de l'Ecriture, il prend un à un ces textes, les serre de près, en dégage un sens contraire qu'il soutient être le vrai, sens littéral ou allégorique suivant les cas; et il en tire la condamnation de l'hérétique. Lorsqu'il a sapé ainsi les bases du système, il en attaque les conclusions. Il pousse la doctrine incriminée jusqu'aux dernières conséquences, jusqu'à l'absurde. Par exemple, à propos du Dieu suprême de Marcion, dont l'attribut unique serait la bonté : « Ecoutez, pécheurs, s'écrie-t-il; et vous, qui n'êtes pas encore pécheurs, écoutez, pour le devenir! On a découvert un Dieu meilleur, qui ne se croit jamais offensé, qui ne se fâche ni ne se venge, qui ne fait cuire personne dans le feu de l'enfer, qui, dans l'horreur des ténèbres de là-bas, ne veut entendre aucun grincement de dents : ce Dieu-là n'est que bon. Il défend bien de pécher, mais pour la forme. Il dépend de vous d'obéir, si vous le voulez bien, par politesse pour Dieu; car il ne veut pas qu'on le craigne... Eh bien! tu ne crains pas Dieu, puisque tu le sais bon : pourquoi donc hésites-tu à laisser bouillonner tes passions, ce qui est, je pense, la vraie façon de jouir de la vie pour tous les gens qui ne craignent pas Dieu? Pourquoi ne fréquentes-tu pas les lieux de plaisir habituels, le cirque et ses folies, l'amphithéâtre et ses cruautés, le théâtre et ses voluptés? Pourquoi dans les persécutions, quand on te tend la boîte d'encens, ne t'empresses-tu pas de racheter ta vie par l'apostasie? — Jamais, dis-tu, jamais! — Donc tu crains de pécher; et par ta crainte tu as prouvé que l'on redoute ce Dieu qui défend de pécher [3]. » Enfin Tertullien tire bon parti des contradictions de ses adversaires. Il oppose les disciples aux disciples, les disciples au maître, le maître à lui-même. Il renverse l'une par l'autre leurs ambitieuses théories, où il ne trouve plus que le

1) *Advers. Marcion.*, II, 2.

2) « Ita omnia in *imagines* urgent, plane et ipsi *imaginarii* Christiani » (*Advers. Valentin.*, 27).

3) *Advers. Marcion.*, I, 27.

vide sous les jeux d'imagination et le cliquetis des mots. — C'est un peu, comme on le voit, la méthode socratique, moins la grâce attique : au lieu de l'ironie légère d'un Socrate, une ironie massive qui terrasse et assomme.

A mesure qu'il démonte et brise pièce à pièce le système hérétique, Tertullien reconstruit et consolide la vraie doctrine, celle de l'Eglise. Il procède ici avec une très grande rigueur, allant toujours du général au particulier, cherchant dans les principes du christianisme la justification d'une règle de discipline ou d'un dogme. Lui-même nous explique pourquoi il juge cette méthode nécessaire. Sous prétexte de songer avant tout à l'intérêt immédiat de l'homme, mais, en réalité, pour arriver plus aisément à leurs fins, beaucoup d'hérétiques préféraient traiter isolément chaque question. Par exemple, ils attaquaient directement la croyance à la résurrection des corps ; et, par leurs objections renouvelées des philosophes, ils inquiétaient sur ce point la foi des chrétiens. Tertullien fait observer que, pour justifier ce dogme, il est indispensable de le rattacher à l'ensemble de la doctrine : la résurrection des corps ne se comprend point sans la résurrection de Jésus, ni la résurrection de Jésus sans la connaissance des rapports de Dieu et du Christ. Il faut donc expliquer Dieu avant Jésus, et Jésus avant la résurrection des corps. C'est ce qu'a fait Tertullien dans une série d'ouvrages où l'ordre chronologique est aussi l'ordre logique : les livres *Contre Marcion*, les traités sur la *Chair du Christ* et sur la *Résurrection de la chair*. « C'est ainsi, remarque-t-il, que, suivant nous, l'on doit engager la discussion avec les hérétiques. L'ordre logique veut que l'on parte toujours des principes[1]. » Et il procède de cette façon dans ses polémiques, toutes les fois qu'il veut rétablir la véritable doctrine. Il prend pour point d'appui les idées fondamentales du christianisme ; de déductions en déductions, il tire la conclusion attendue, et il la confirme par des textes de l'Ecriture, qu'il montre d'accord avec la raison. Comme la vérité est une, cette justification de l'enseignement de l'Eglise équivaut à une seconde réfutation des hérétiques.

Par une rencontre assez rare, cette polémique si abstraite, qui défend les dogmes à coups de syllogismes et de textes, n'en est pas moins étrangement personnelle. Entraîné par son imagination et son instinct batailleur, Tertullien n'attaque guère une erreur sans évoquer aussitôt l'homme qui l'incarne. Chez lui, la

1) *De resurr. carn.*, 2 : « Et hoc termino dicimus ineundam cum haereticis disceptationem. Nam et ordo semper a principalibus deduci exposcit. »

discussion la plus aride en apparence tourne vite au pamphlet, ou à la comédie. A ses yeux, la préface, et parfois la cause première de l'hérésie, ce sont les aventures de l'hérétique. Après tout le succès de leur prédication, Marcion reste l'armateur de Sinope; Apelles, l'homme à bonnes fortunes; Hermogène, le mauvais peintre de Carthage. De là, des railleries sans fin sur les incidents de leur vie, sur leurs relations ou leurs travers. Au milieu de la plus sérieuse argumentation surgissent tout à coup des expressions malignement empruntées à leur ancien métier, termes de peinture, s'il s'agit d'Hermogène, de marine ou de commerce, s'il s'agit de Marcion. Ces personnalités n'ont pas lieu de surprendre dans les traités où l'auteur attaque des contemporains bien connus de lui, comme Hermogène ou Praxéas, qui étaient presque des ennemis personnels. Mais où l'on saisit nettement le procédé, c'est dans les polémiques contre des adversaires d'un autre temps. Marcion était mort depuis quarante ou cinquante ans : n'importe, Tertullien évoque son ombre pour l'interpeller et l'injurier. « Eh bien ! lui crie-t-il, armateur du Pont, si jamais tu n'as accepté dans tes bateaux de marchandises volées ni de contrebande, si jamais tu n'as détourné ou falsifié la cargaison, montre-toi encore plus prudent et plus scrupuleux dans les choses de Dieu; je te prie de nous dire sur la foi de qui tu as adopté l'apôtre Paul[1]... » Ailleurs il nous affirme textuellement que Marcion avait « un melon à la place du cœur[2]. » Avec une modération relative, il le traite plus simplement d'imbécile[3].

Et, à tout moment, Tertullien se met lui-même en scène. Il apostrophe les hérétiques en son nom personnel, les somme de comparaître, fait les demandes et les réponses, présente ses objections ou ses réfutations sous la forme de dialogues très animés qui fréquemment tournent à la dispute. Bien mieux, il mêle ses interlocuteurs fictifs au travail de sa pensée, les invite à constater la solidité de son argumentation, même à applaudir : « Trouves-tu que j'argumente bien, Hermogène[4]? » Après une réfutation qu'il juge triomphante, il se moque de sa victime : « Te voilà embarrassé, Marcion, au milieu des tempêtes de ton Pont-Euxin. Des deux côtés t'enveloppent les flots de la vérité[5]. » Il chante un air de bravoure à la fin d'une discussion : « J'ai pitié de toi, Marcion, tu t'es donné du mal inutilement. Le Jésus-

1) *Advers. Marcion.*, V, 1.
2) « Peponem, quem Marcion cordis loco habuit » (*ibid.*, IV, 40).
3) *Ibid.*, I, 27.
4) « Argumentari tibi videor, Hermogenes? » (*Advers. Hermogen.*, 3).
5) *Advers. Marcion.*, I, 7.

Christ de ton Evangile, c'est le mien[1]. » — On peut trouver que certaines de ces bravades sont d'un goût douteux et trahissent le rhéteur. Mais on ne peut nier qu'en donnant ainsi de sa personne, et en visant les individus derrière les idées, Tertullien n'ait souvent animé d'arides questions de théologie.

Que l'on considère le fond ou la forme, la méthode de combat est assurément originale. Il y a sans doute ici, en certains cas, un peu d'artifice et de convention ; on est parfois surpris d'entendre interpeller avec tant de violence des hérésiarques morts depuis un demi-siècle. L'auteur a répondu d'avance à cette critique : il a voulu combattre, dit-il, « la doctrine primitive des principaux maîtres, non les chefs prétentieux de disciples épars »[2]. Et la raison est bonne, quoique l'objection subsiste en partie. On ne peut reprocher au polémiste d'avoir pris les hérésies à leur source, d'avoir poursuivi de préférence les fondateurs responsables des sectes. Et si Marcion ou Valentin redeviennent pour lui bien vivants, c'est que derrière eux il veut atteindre du même coup leurs disciples. Pour les hérésies contemporaines, la question est plus simple. Ici, la convention disparaît : contre des gens qu'il coudoyait dans les rues de Carthage, comme Praxéas ou Hermogène, on ne s'étonne pas que la polémique soit personnelle et vibrante.

Ce n'est pas qu'on puisse louer sans réserve les procédés de discussion. Tertullien n'est guère scrupuleux dans le choix des moyens. Il prend de toutes mains, réédite de vieilles calomnies, mêle aux plus solides arguments des raisonnements de sophiste, et la rhétorique à la critique des textes. Mais, si l'on choisit, on trouve en foule chez Tertullien des modèles d'argumentations serrées, d'une très fine logique, et qui emportent la conviction. On peut dire qu'il excelle à prouver, quand il ne veut pas trop prouver. Il emprunte beaucoup à ses devanciers, mais il apporte bien plus encore de son fond; il renouvelle et marque de son empreinte tout ce qu'il touche. Enfin, il a su faire de la théologie œuvre vivante, par l'ardeur de la conviction, par la personnalité et l'imagination. S'il passe pour l'un des plus vigoureux parmi les polémistes, il est probablement le plus spirituel et le plus amusant des théologiens.

1) « Misereor tuî, Marcion, frustra laborasti. Christus enim Jesus in Evangelio tuo meus est » (*ibid.*, IV, 43).

2) *Advers. Valentin.*, 5.

CHAPITRE IV

LE DOCTEUR CHRÉTIEN

—

I

Idée que Tertullien se fait du christianisme. — La raison et la foi. — Le *De testimonio animae*. — Tertullien et les philosophes. — La « Règle de foi ». — Interprétation allégorique de la Bible.

Polémiste contre les hérétiques et les Juifs, apologiste contre les païens, Tertullien a été encore le premier des grands docteurs de l'Eglise latine. Sa doctrine, si l'on en considère seulement les traits essentiels, est conforme à la tradition catholique du temps, aux enseignements tirés des Evangiles et des livres apostoliques par les évêques ou les philosophes chrétiens du IIe siècle. En ce sens, la théologie de Tertullien relève surtout des historiens du christianisme; et elle ne doit pas nous arrêter ici, puisqu'elle n'appartient point à l'homme et ne nous apprendrait rien sur lui. Mais la tradition catholique était loin d'être fixée alors sur tous les points, ce qui laissait une certaine liberté aux opinions individuelles. Tertullien, même dans ses traités orthodoxes, avant sa rupture avec l'Eglise, a donc bien des théories à lui, qu'il a été amené à préciser au cours de ses polémiques; et il a aussi des façons à lui d'interpréter certains dogmes admis dès lors par tous les catholiques. Ces conceptions originales, plus ou moins personnelles, mais, en tout cas, étrangères à la règle de foi, sont naturellement celles qui doivent fixer notre attention. Elles s'écartent parfois de l'enseignement traditionnel des Eglises; mais le plus souvent elles le supposent, en le complétant ou l'expliquant.

Il y avait, dès ces temps-là, bien des façons différentes de comprendre le christianisme. Dans la communauté de Carthage, comme ailleurs sans doute, on pouvait distinguer plusieurs caté-

gories de fidèles : les simples d'esprit, prêts à tout accepter, qui redoutaient la discussion et ignoraient le doute; les indifférents, qu'ennuyaient les disputes théologiques, et qui demandaient à gagner doucement le Paradis, par des chemins bordés de fleurs; les irrésolus ou les scrupuleux, toujours en quête d'un texte sacré pour régler chacun de leurs pas; les hypocrites, qui entendaient jouir de la vie, et qui cherchaient dans l'Ecriture un moyen d'éluder les prescriptions trop sévères; les raisonneurs, esprits inquiets, orgueilleux, tourmentés par le doute ou par le besoin de logique, et facilement ergoteurs[1]. — Par une rencontre singulière, Tertullien était en même temps un homme de foi intrépide et un terrible raisonneur.

Aussi l'idée qu'il s'est faite du christianisme est-elle, suivant le point de vue, très simple ou très complexe. Très simple, en tant qu'il voit d'abord dans le christianisme la religion révélée. Très complexe, en tant qu'il y cherche aussi la vraie philosophie, l'épanouissement suprême de la sagesse humaine. Il attribue également au christianisme des origines surnaturelles, et des origines rationnelles[2].

Cette double conception apparaît déjà dans l'*Apologétique*[3]. On se rappelle que l'auteur prétend y démontrer aux païens la vérité de sa religion. Comme religion révélée, il la prouve par les arguments traditionnels : réalisation des prophéties, mission du Christ, aveu des démons, supériorité de la morale chrétienne, héroïsme des martyrs et merveilleux progrès de l'Eglise. Mais il ne s'en tient pas là. Il veut établir que la raison humaine, affranchie de tout préjugé et guidée par Dieu, arrive nécessairement au christianisme. L'essentiel, et le difficile, est d'assurer au début l'entière liberté de la conscience. Supposez la conscience libre, et interrogez-la. Son simple témoignage exprime la foi instinctive de l'homme en l'existence d'un Dieu unique et souverain. C'est, dans sa forme la plus rudimentaire, le déisme des philosophes. Ce déisme, qui est sorti directement de la conscience humaine, s'est précisé par le travail de la raison qui, à son insu, a été dirigée par Dieu. En effet, la Bible est le plus ancien des livres : tout ce qu'il y a de vrai chez les philosophes, vient de là, par des voies plus ou moins détournées. Si l'on veut dégager la vérité de l'erreur dans les œuvres des philosophes, on doit naturellement remonter à l'origine de cette science humaine si mêlée,

1) Tertullien, *De spectac.*, 1-2; 20; *De baptism.*, 1; 13; *De paenitent.*, 5; *De resurr. carn.*, 2.

2) *Apolog.*, 17-21; 46-48; *De testim. anim.*, 1 sqq.; *De spectac.*, 2; *De praescript. haeretic.*, 7; 13-14; *De anim.*, 2-3; *De pall.*, 6.

3) *Apolog.*, 46-50.

c'est-à-dire à l'Ancien Testament : logiquement, la philosophie bien comprise conduit au judaïsme. Le judaïsme a contenu longtemps le maximum de vérité accessible à l'homme. Mais, depuis la mission du Christ, la raison humaine peut aller beaucoup plus loin; et, puisqu'elle le peut, elle le doit. Ainsi compris, le christianisme est le dernier terme d'une longue route, dont le point de départ est la conscience, et dont les étapes sont la religion naturelle, la philosophie, le judaïsme. Il n'y a donc pas opposition entre ces trois doctrines et le christianisme ; il y a simplement évolution. Le malentendu n'apparaît que si l'une de ces doctrines prétend se suffire à elle-même, si l'une de ces vérités incomplètes et provisoires veut se substituer à la vérité définitive.

On comprend dès lors comment Tertullien va se représenter les rapports de la raison et de la foi. Il n'y apercevra point cette terrible antinomie qui a troublé tant de grands esprits. Pour lui, la raison et la foi, loin de se combattre, se fortifient et se justifient l'une l'autre. Sans doute, il attaquera la raison, si elle empiète ; mais il n'ira pas l'inquiéter dans son domaine propre. Au contraire, il l'invoque, en tant qu'elle prépare la foi et accomplit son œuvre utile sous l'œil de Dieu. Malgré la contradiction apparente, on peut dire que son christianisme est à base de philosophie et de déisme.

Il tenait tant à cette idée, qu'il a voulu la préciser dans un traité spécial : l'opuscule sur le *Témoignage de l'âme*, annoncé déjà dans l'*Apologétique* [1], et composé entre 197 et 200 [2]. Tertullien prétend y établir la vérité du christianisme par une méthode nouvelle. Il n'invoquera cette fois ni les livres saints, ni les analogies avec les conclusions des grands philosophes. « J'en appelle, dit-il, à un nouveau témoignage, plus connu que toute littérature, plus répandu que toute doctrine, plus populaire que tout livre, plus grand que tout l'homme, car il est le tout de l'homme. Allons, âme, comparais... Mais je ne te veux point formée par les écoles, façonnée par les bibliothèques, repue de la science des Académies et des Portiques d'Athènes; car tu nous vomirais cette science engouffrée. Je te veux simple, rude, grossière, naïve, telle qu'on te rencontre chez les gens qui n'ont que toi, tout entière échappée de la rue, du carrefour, de l'atelier. J'ai besoin de ton ignorance ; car on ne te croit plus, dès que tu sais quelque chose. Je te demande ce qu'en toi tu apportes à l'homme, ce que tu as appris ou de toi-même ou de ton auteur, quel qu'il soit. Tu

1) *Apolog.*, 17. — *De testim. anim.*, 5. 2) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

n'es pas chrétienne, que je sache : tu peux le devenir, mais tu ne l'es pas en naissant. Eh bien ! c'est pourtant à ton témoignage qu'en appellent les chrétiens[1]. » — Or, que répond-elle, cette âme populaire et fruste ? Sous le coup d'une émotion, d'une crainte ou d'une espérance, elle dit : « Si Dieu le veut ! » ou : « Dieu est bon ! » ou encore : « Dieu te bénisse ! — Dieu voit tout ! — Dieu jugera entre nous[2] ! » Ces mots éclatent à l'improviste, sans réflexion, chez tout homme, en tout pays, en toute langue ; ils échappent même aux prêtres païens qui offrent des sacrifices dans les temples des dieux[3]. Ils sont le cri involontaire et irrécusable de la conscience humaine.

De ces témoignages involontaires de l'âme, Tertullien déduit la croyance universelle à l'unité de Dieu, à sa toute-puissance, à sa bonté et à sa justice, même à l'existence des démons, à l'immortalité de l'âme et à la résurrection, aux châtiments éternels[4]. Dans cette aventureuse série de déductions on relèverait aisément beaucoup de subtilités et quelques sophismes. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'idée de Tertullien. Cette idée, il s'attache à la justifier par tous les moyens, et il la pousse jusqu'à ses dernières conséquences. Il soutient qu'on ne saurait contester la valeur des témoignages instinctifs de l'âme populaire. Car cette âme est ignorante, étrangère et antérieure à toute littérature. Et quand on admettrait une influence indirecte des livres, la conclusion serait la même, puisque le plus ancien des livres, celui dont vient toute vérité, même chez les auteurs profanes, c'est la Bible. Peu importe « si la conscience de l'âme a été formée par Dieu, ou par les livres de Dieu »[5]. Donc, l'on ne peut récuser le témoignage ; et les païens sont prévenus des châtiments qui les attendent pour n'avoir pas écouté leur conscience, qui leur criait la vérité du christianisme[6].

Ici se marque bien la conception de Tertullien. L'âme, conclut-il, est naturellement chrétienne. Or, ce qu'il a tiré du témoignage de la conscience, sauf quelques détails secondaires, c'est tout simplement le déisme. Il ne dit pas un mot du Christ, ni des dogmes qui constituent, à proprement parler, le christianisme. Il ramène sa religion à la philosophie naturelle. Loin d'opposer la nature à Dieu, comme le feront tant de chrétiens, il est tout près de les identifier. Pour lui, l'âme suit la nature, qui suit Dieu[7]. Et il juge les témoignages de l'âme d'autant

1) *De testim. anim.*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 2-4.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6.
7) « Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidi-

plus divins, qu'ils sont plus naturels[1]. On ne saurait dire plus clairement que le christianisme a pour point de départ le déisme.

D'après ce système, la raison, aussi bien que la foi, conduit tout droit au christianisme. Encore faut-il que la raison ne s'arrête ni ne s'égare en route. Elle met l'homme sur le chemin de la vérité, mais ne la lui fait entrevoir que « de loin »[2]. Son tort est souvent de se croire arrivée, quand elle vient à peine de partir, de prendre une vérité incomplète pour la vérité suprême. Et de là vient tout le malentendu entre Tertullien et les philosophes.

Les philosophes, il a parlé d'eux sur tous les tons ; il les a loués, blâmés, admirés, injuriés. Et toujours très logiquement, d'après les circonstances. Veut-il justifier un dogme qui excite l'étonnement du vulgaire ou la raillerie des beaux esprits ? Il montre que les philosophes eux-mêmes l'ont pressenti[3]. Par exemple, à propos du Verbe, il dira aux païens : « Pour vos sages aussi, le *Logos*, c'est-à-dire le Verbe et la Raison, est l'artisan de l'univers[4]. » Et il citera l'opinion de Zénon ou de Cléanthe[5]. Ailleurs il fera cette remarque significative : « Sénèque est souvent avec nous[6]. » Veut-il répondre aux hommes d'Etat, qui accusent le christianisme d'apporter des nouveautés suspectes, ou aux lettrés, qui soupçonnent les chrétiens d'être des sots ? Il affirme que toute cette doctrine prétendue nouvelle et bizarre se rattache par mille liens aux systèmes des philosophes[7], que le Christ a donné son nom à une secte au même titre que Platon, Epicure ou Pythagore[8]. Il terminera son traité du *Manteau* par un magnifique éloge de la philosophie ; et il y appellera le christianisme « une philosophie meilleure »[9]. Enfin, il rencontre tant de vérités chez les sages païens qu'il les soupçonne d'avoir connu la Bible[10]. — Au contraire, veut-il combattre les sceptiques, qui voient dans le christianisme une philosophie comme les autres, dans le jugement dernier une contrefaçon du jugement de Minos, ou dans le Paradis un souvenir des Champs Élysées ? Alors il se tourne contre les philosophes, raille leurs contradictions, leurs prétentions, leur aveuglement, l'impuis-

cit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae » (*De testim. anim.*, 5).

1) « Haec testimonia animae..., quanto naturalia, tanto divina » (*ibid.*, 5).

2) « De longinquo, non de proximo » (*De spectac.*, 2).

3) *Apolog.*, 48.

4) « Apud vestros quoque sapientes Λόγον, id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis » (*ibid.*, 21).

5) *Ibid.*, 21.

6) « Seneca saepe noster » (*De anim.*, 20).

7) *Apolog.*, 21-22 ; 48-49.

8) *Ibid.*, 3.

9) *De pall.*, 6.

10) *Apolog.*, 47 ; *Ad nation.*, II, 2 ; *De anim.*, 2.

sance de la raison laissée à ses seules forces. A la fausse science des sages de ce monde, il oppose la vraie science qui vient de Dieu, et dont participe le dernier des artisans chrétiens. Il met en parallèle l'héroïsme des martyrs et les misères morales des idolâtres. Pour marquer la séparation, il accumule les antithèses : « Qu'ont de commun le philosophe et le chrétien ? le disciple de la Grèce et le disciple du ciel ? l'homme qui songe à la renommée, et l'homme qui songe au salut ? l'homme des mots, et l'homme des actes ? l'homme qui édifie, et l'homme qui détruit ? le partisan et l'adversaire de l'erreur ? l'homme qui altère la vérité, et l'homme qui la rétablit pour la prêcher ? l'homme qui la dérobe, et l'homme qui la garde[1] ? »

C'est surtout dans ses traités contre les hérétiques, que Tertullien a été dur pour les philosophes. Il nous en indique nettement le motif : le plus souvent, c'étaient les spéculations de la pensée profane qui égaraient la foi des chrétiens aventureux. Il a résumé son grief en un mot pittoresque : « Les philosophes sont les patriarches des hérétiques[2]. » De part et d'autre, c'étaient les mêmes ambitions, le même fonds d'idées, les mêmes préoccupations : « D'où vient le mal, et pourquoi ? d'où vient l'homme, et comment ? d'où vient Dieu[3] ? » Cherchant du même côté, et ne trouvant rien pour leur compte, les hérétiques étaient naturellement tentés d'adopter l'une des solutions proposées par les grands penseurs de la Grèce. Par exemple, on renouvelait les objections d'Epicure, pour nier l'immortalité de l'âme ; on s'appuyait sur les déductions des stoïciens, pour démontrer l'existence du Dieu bon et placide de Marcion, ou l'éternité de la matière[4]. Platon surtout fournissait des armes aux gnostiques ; le système des Eons valentiniens n'était que la mise en scène romanesque de la théorie des Idées[5]. Sous ces multiples influences avaient grandi à côté de l'Eglise les sectes rivales, étranges variétés du christianisme, rejetons du stoïcisme, du platonisme ou du péripatétisme[6]. Ainsi Tertullien voyait partout renaître autour de lui les erreurs des philosophes, d'autant plus dangereuses désormais qu'elles s'étaient rajeunies dans l'imagination des hérésiarques, et qu'elles

1) *Apolog.*, 46. — Cf. *De praescript. haeretic.*, 7.

2) « Haereticorum patriarchae philosophi » (*Advers. Hermogen.*, 8). — Cf. *De anim.*, 3.

3) « Ipsae denique haereses a philosophia subornantur... Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur : unde malum et quare ? et unde homo, et quomodo ? et, quod proxime Valentinus proposuit, unde Deus ? » (*De praescript. haeretic.*, 7).

4) *Ibid.*, 7.

5) *De anim.*, 18 ; 23 ; *De carn. Christ.*, 20.

6) « Stoïcum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt » (*De praescript. haeretic.*, 7).

s'embellissaient, aux yeux des fidèles, de toutes les séductions du mystère et de la foi. Il ne pouvait combattre un hérétique, sans trouver aussi, en face de lui, un philosophe. Il s'irritait de plus en plus contre ces sages d'autrefois, qu'il estimait au fond et qu'il aurait voulu avoir toujours pour alliés, mais qu'il apercevait presque toujours dans le camp de ses adversaires[1]. Alors il les rendait responsables de tout le mal, s'attaquait franchement à eux, pour les punir de n'avoir pas été chrétiens avant le Christ, et surtout de n'avoir pas été catholiques avant l'Eglise. Il les traquait sans merci, s'emportant même aux injures. « Je regrette sincèrement, dit-il quelque part, que Platon soit devenu le fournisseur d'épices de tous les hérétiques[2]. » Regret sincère, assurément ; mais Platon n'en paiera pas moins pour les impudents qui l'ont pillé. Tertullien l'accusera d'avoir démenti sa doctrine par sa vie, d'avoir bassement flatté les tyrans[3]. Il affirmera que Socrate n'a pu être franc, même dans son entretien suprême avec ses amis, et que son démon a été vraiment un triste « pédagogue »[4]. Il raillera « le malheureux Aristote, qui a inventé la dialectique, cet art aussi propre à détruire qu'à édifier »[5]. Il prétendra que tout philosophe est un glorieux, un « animal de gloire »[6]. Il ne verra plus dans Athènes que « la cité des bavards »[7], où pullulent les « cabaretiers de la sagesse et de l'éloquence »[8]. Il assommera les hérétiques sur le dos des philosophes.

Mais ces coups et ces boutades ne doivent pas donner le change sur la vraie pensée de Tertullien. Il a bien vu que la doctrine chrétienne était à la fois très neuve et très vieille : très neuve par l'esprit qui l'animait ; très vieille, par toutes les idées ou croyances antérieures qu'elle résumait. Logiquement, il ne pouvait condamner en bloc la philosophie ; aussi ne l'a-t-il pas fait. Il a rendu justice aux penseurs grecs, même dans ceux de ses ouvrages où il les a le plus directement combattus. « Assurément, dit-il, nous ne nierons pas que les philosophes soient quelquefois d'accord avec nous... Mais la plupart de leurs vérités sont suggérées aussi par la nature, et tirées, pour ainsi dire, du sens commun dont Dieu a daigné doter l'âme. C'est de là qu'est par-

1) « Nunc ad reliquas conversus quaestiones plurimum videbor cum philosophis dimicaturus » (*De anim.*, 1). — « Satis haereticos repercutiam, si argumentum Platonis elidam » (*ibid.*, 23).

2) « Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum » (*De anim.*, 23).

3) *Apolog.*, 46.

4) « Siquidem aiunt daemonium illi a puero adhaesisse, pessimum revera paedagogum » (*De anim.*, 1).

5) *De praescript. haeretic.*, 7.

6) « Philosophus, gloriae animal » (*De anim.*, 1). Cf. *Apolog.*, 47.

7) « Linguatam civitatem » (*De anim.*, 3).

8) « Sapientiae atque facundiae caupones » (*ibid.*, 3).

tie la philosophie ; elle a enflé ces vérités pour la gloire de son art propre ; elle a cédé (et l'on ne s'étonnera pas que je m'exprime ainsi) à l'attrait de son beau langage, instruit à tout édifier comme à tout détruire, à persuader en parlant plutôt qu'en enseignant. Elle impose des formes aux choses, tantôt les rapproche et tantôt les sépare, juge de l'incertain par le certain, cite des exemples, comme si tout pouvait se comparer, définit tout, quoique les choses semblables aient encore leurs propriétés diverses, ne réserve rien à la liberté de Dieu, transforme ses opinions en lois de la nature[1]. » — Telle est la véritable pensée de Tertullien. Il approuve la philosophie, en tant qu'elle aboutit au déisme ; mais il la condamne, si elle s'arrête à cette doctrine incomplète ; et il l'attaque, si elle prétend tout expliquer par ses propres forces, ce qui nécessairement la pousse à l'erreur. « On peut, dit-il, bien raisonner, même d'après le sens commun, dans les choses de Dieu, mais pour confirmer la vérité, non pour fortifier l'erreur[2]. » En d'autres termes, la raison a libre carrière, mais à la condition expresse que ses conclusions s'accordent avec celles de la foi. Le but est fixé d'avance ; mais chacun peut y aller comme il voudra.

Par une méthode analogue, Tertullien s'efforce de concilier, au moins pour son usage, le respect du dogme établi avec la liberté de la critique. Il commence par mettre au-dessus de toute discussion l'enseignement officiel de l'Eglise. Il a été le premier à l'exposer en latin, dans des chapitres célèbres de l'*Apologétique*[3]. Cet enseignement a pour base la tradition des apôtres, fidèlement conservée dans les communautés apostoliques, et transmise sans interruption d'évêque à évêque[4]. Il se résume dans ce que Tertullien appelle la « règle de foi » (*regula fidei*)[5], ce qui s'est appelé plus tard le Symbole des apôtres, c'est-à-dire le formulaire que les catéchumènes devaient apprendre par cœur et qu'ils récitaient au moment du baptême. « La foi, dit Tertullien, est consignée dans la *règle* ; sa loi et son salut sont dans l'observation de la loi[6]. — La règle de vérité est celle qui vient du Christ et a été transmise par ses compagnons[7]. » Tertullien

1) *De anim.*, 2.

2) « Est quidem et de communibus sensibus sapere in Dei rebus, sed in testimonium veri, non in adjutorium falsi » (*De resurr. carn.*, 3).

3) *Apolog.*, 17-21.

4) *De praescript. haeretic.*, 21 ; 32 ; 36. Cf. Irénée, III, 1, 1 ; 3, 1-3.

5) Tertullien, *De praescript. haeretic.*, 13-14 ; *Advers. Marcion.*, IV, 36 ; *De virgin. vel.*, 1 ; *De monogam.*, 2.

6) « Fides in regula posita est ; habet legem et salutem de observatione legis » (*De praescript. haeretic.*, 14).

7) « Illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius » (*Apolog.*, 47).

nous fait connaître, sinon les termes consacrés, du moins le contenu de ce formulaire : un Dieu unique, seul Créateur du monde qu'il a tiré du néant par son Verbe ; le Verbe appelé fils de Dieu, annoncé par les patriarches et les prophètes, incarné par le souffle de Dieu dans le sein de la Vierge Marie, et né d'elle ; prédication de la Loi nouvelle par Jésus-Christ ; miracles du Christ, crucifixion, résurrection le troisième jour, ascension au ciel, et envoi du Saint-Esprit ; à la fin des temps, jugement dernier, résurrection des corps, récompenses ou peines éternelles [1]. Ce formulaire usité à Carthage était le Symbole romain [2], qui probablement avait été adopté aussi, sauf quelques différences de rédaction, par toutes les communautés d'Occident. Il sera définitivement fixé au temps de saint Cyprien [3] ; mais tous les traits essentiels en avaient été arrêtés bien avant l'époque où écrivait Tertullien [4].

Telle est la règle de foi. Elle est « absolument une, seule immuable et intangible » [5]. Comme elle a été instituée par le Christ, elle « n'admet aucune discussion, si ce n'est sur les questions que soulèvent les hérésies et qui constituent l'hérétique » [6]. Mais cette règle, il faut l'interpréter; il faut même la compléter, car tout ne figure pas dans le symbole. C'est par là que Tertullien va recouvrer sa liberté critique, et réintégrer peu à peu la raison dans une partie de ses droits.

En cas de doute, on doit toujours se reporter à l'Ecriture. Mais, le plus souvent, c'est reculer simplement la difficulté ; car bien des textes de l'Ecriture ne sont pas faciles à comprendre. Tertullien est donc amené à définir sa méthode d'interprétation, qui est très hardie et très complexe. Chaque texte a naturellement un sens littéral ; mais il a aussi un sens moral [7]. De plus, on doit observer si ce sens ne peut être étendu ou restreint; car alors on devra conclure du particulier au général [8], de l'espèce au genre, ou du genre à l'espèce [9]. Et souvent, surtout chez les prophètes, des événements futurs sont mentionnés comme

1) *De praescript. haeretic.*, 13-14 ; *De virgin. vel.*, 1.

2) *De praescript. haeretic.*, 36.

3) Saint Cyprien, *Epist.* 69, 7.

4) Vers 140, suivant Harnack (*Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 524 sqq.).

5) « Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis » (*De virgin. vel.*, 1).

6) « Haec regula a Christo, ut probabitur, instituta nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt » (*De praescript. haeretic.*, 13).

7) « Late tamen semper Scriptura divina dividitur, ubicumque secundum praesentis rei sensum etiam disciplina munitur » (*De spectac.*, 3).

8) « Nam et specialiter quaedam pronuntiata generaliter sapiunt » (*ibid.*, 3).

9) « A specie ad genus, quemadmodum etiam... a genere ad speciem » (*ibid.*, 3). Cf. *ibid.*, 14.

passés[1]. Enfin, l'on ne devra jamais négliger l'interprétation allégorique.

Ce dernier système datait de loin. Les Juifs en avaient déjà fait grand usage pour faciliter leur propagande en pays grec ou latin; ils avaient ainsi remplacé beaucoup de leurs obligations spéciales, qui répugnaient aux païens judaïsants, par des préceptes philosophiques à la mode gréco-romaine. De même, pour les chrétiens, l'emploi de l'allégorie était vite devenu une nécessité. L'Ancien Testament renfermait de nombreuses prescriptions que repoussait le christianisme, et qui étaient cependant des prescriptions divines; on ne pouvait tourner la difficulté qu'en les interprétant, en y cherchant un sens autre que le sens littéral. On alla très loin dans cette voie; et bientôt Origène devait tirer de cette pratique tout un système. L'interprétation allégorique n'est pas aussi envahissante chez Tertullien. Cependant il y recourt très souvent, et lui-même nous en prévient, quand il dit en parlant des livres saints : « La plupart des choses y sont annoncées en figure, par des énigmes, des allégories et des paraboles; il faut les comprendre autrement qu'elles ne sont écrites[2]. » Ce qui est à noter surtout, c'est que l'emploi de l'interprétation allégorique est chez lui très capricieux : « Les prophètes, dit-il, ont fait usage des deux méthodes, si ce n'est que la majorité de leurs mots sont clairs, simples, dégagés de tout nuage d'allégorie... Ainsi, il n'y a pas toujours ni partout une forme allégorique dans le langage prophétique, mais quelquefois et en certains cas[3]. » Donc, certains passages doivent être pris à la lettre; d'autres ont à la fois un sens littéral et un sens allégorique; d'autres n'ont qu'un sens allégorique. Etant donné un texte quelconque, comment déterminer le meilleur système d'interprétation? comment démêler l'intention du prophète? Evidemment, tout dépendra du tour d'esprit, de l'idée fixe, de la fantaisie de l'interprète, ou bien des circonstances, des besoins de la cause. — Ainsi la raison reprend ses droits, même en face des textes sacrés. Elle a beau jeu dans la plupart des cas, surtout chez ce chrétien hardi d'allure indépendante, chez ce dialecticien subtil qui ne craint pas le sophisme. « A la condition, dit-il, de respecter la règle de foi, on a le droit de chercher et de raisonner tant qu'on veut[4]. »

1) « Futura interdum pro jam transactis enuntiantur » (*Advers. Marcion.*, III, 5).

2) « Pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intellegenda quam scripta sunt » (*Advers. Marcion.*, III, 5).

3) *De resurr. carn.*, 20.

4) Manente forma ejus (regulae) in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas » (*De praescript. haeretic.*, 14).

II

Théologie et démonologie de Tertullien. — Sa psychologie. — Le *De anima*. — L'enfer et le jugement dernier. — Idées de Tertullien sur la résurrection. — Le *De carne Christi* et le *De resurrectione carnis*. — Le rêve millénaire. — Doctrine de Tertullien.

Ainsi, la raison a toute licence, pourvu que ses conclusions ne soient pas nettement contraires à celles de la foi. Tertullien, dans ses polémiques de tout genre, a usé et abusé de cette liberté; et l'on en trouve des traces jusque dans sa doctrine. Sa théologie, même, sur quelques points où le dogme n'était pas encore fixé, présente des traits originaux. Par exemple, il ne donne pas à la personne du Christ la place prépondérante qu'elle devait prendre de plus en plus dans le christianisme. Les côtés humains de la physionomie de l'Homme-Dieu, la bonté grave, l'infinie tendresse, la compassion pour les souffrances, la religion d'amour et de charité, tout cela paraît échapper presque complètement à Tertullien. A ses yeux, Jésus n'est que le Christ, le Fils de Dieu, le Messie attendu depuis longtemps, envoyé enfin sur la terre pour inaugurer la Loi nouvelle : s'il fait des miracles, s'il suit jusqu'au bout le chemin de douleur, c'est simplement pour prouver sa divinité et remplir sa mission. L'apologiste ou le polémiste ne parle guère du Christ que pour convaincre l'incrédulité ou réfuter l'erreur [1]. Le Dieu qu'invoque surtout Tertullien, c'est d'abord le Dieu des philosophes, le Dieu Créateur, tout-puissant, invisible et incompréhensible, tel que « nous le connaissons déjà suivant la nature » [2]. Mais c'est aussi le Dieu terrible, inquisiteur et juge, le Jéhovah farouche et jaloux de l'Ancien Testament, le Dieu qui ne pardonne point et dont la justice a l'air d'une vengeance [3]. Ce Dieu-là est bien celui qui tant de fois a châtié sans pitié les Juifs, et qui les a condamnés à jamais. Il traite de même tous ses ennemis. Il menace les païens et les hérétiques pour les frapper sur la terre, en attendant le jugement dernier [4]. Il n'est guère plus tendre pour les chrétiens; il les surveille sans cesse par ses anges, occupés à noter tout ce que font ou disent les hommes [5]. Dans l'exercice de sa puissance

1) *Apolog.*, 21; *Advers. Judaeos*, 7 sqq.; *Advers. Marcion.*, II, 27; III, 7 sqq.; IV, 7 sqq.; *De carn. Christ.*, 2 sqq.

2) « Ipsum Deum secundum naturam prius novimus » (*De coron.*, 6). Cf. *Apolog.*, 17; *De testim. anim.*, 2.

3) *Apolog.*, 21; *Advers. Marcion.*, II, 11-16; III, 24.

4) *De spectac.*, 30; *De praescript. haeretic.*, 44.

5) *De spectac.*, 27.

souveraine, il semble garder l'inquiétude et l'emportement des passions humaines. Aussi Tertullien ne peut-il se résigner à voir en lui un pur Esprit. Comme la règle de foi n'imposait pas de croire le contraire, il lui attribue une essence corporelle, quoique d'une espèce particulière : « Peut-on nier, dit-il, que Dieu soit un corps, bien que Dieu soit Esprit? En effet, l'Esprit est un corps en son genre et dans sa forme [1]. »

A cette conception très réaliste de la divinité se rattache l'idée de la Providence. Cette idée, elle aussi, était d'origine juive : elle s'imposait à une nation qui se croyait élue et dirigée par Dieu. Les chrétiens, par le fait seul qu'ils prétendaient se substituer aux Juifs, devaient se considérer comme étant désormais le peuple élu, et devaient se réclamer de la protection divine [2]. L'idée de la Providence apparaît donc dans les plus anciens monuments de la littérature chrétienne. Mais elle a chez Tertullien une précision toute nouvelle : « Prenez garde, dit-il. Celui qui dispose des royaumes, c'est le Dieu dont dépendent et le monde sur lequel on règne, et l'homme même qui règne. Celui qui a réglé dans les temps et dans le monde la succession des empires, c'est le Dieu qui existait avant le temps, et qui a fait le monde avec les temps. Celui qui élève ou abaisse les Etats, c'est le Dieu qui gouvernait la race humaine avant les Etats [3]. » Tertullien a été le premier à exprimer avec une entière netteté cette conception de l'histoire universelle, qui a été reprise ensuite par Minucius Felix, Lactance, saint Augustin et bien d'autres, et qui devait inspirer à Bossuet tant d'admirables pages.

La théologie de Tertullien a pour contre-partie nécessaire sa démonologie. S'il se figure son Dieu si batailleur, si attentif à la marche de l'humanité, c'est qu'il le voit sans cesse aux prises avec d'irréconciliables ennemis, les anges déchus. Il avait bien des raisons de croire à l'existence et à l'intervention malfaisante des démons. Ceux-ci, depuis des siècles, préoccupaient beaucoup les païens. Ils inquiétaient l'imagination populaire, présidaient aux arts occultes, se faisaient si bien craindre qu'on les adorait, se glissaient depuis Platon jusque dans les systèmes des philosophes [4]. Récemment, à Carthage, Apulée avait exposé avec une ardente conviction la théorie des démons [5]; et, pendant son séjour dans la ville d'Oea en Tripolitaine, il avait été solennelle-

1) « Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie » (*Advers. Prax.*, 7).

2) *Advers. Judaeos*, 1.

3) *Apolog.*, 26. Cf. *Ad nation.*, II, 17.

4) *Apolog.*, 22.

5) Dans son opuscule intitulé *De deo Socratis*.

ment accusé de magie[1]. Tertullien paraît s'être souvenu de ces ouvrages de son célèbre compatriote. D'ailleurs, les livres saints étaient là, qui attestaient la réalité des démons : les scènes d'exorcisme, les tentations du diable, étaient souvent mentionnées dans l'Evangile ou dans les Epîtres de saint Paul, comme dans l'Ancien Testament. Déjà les premiers chrétiens, puis les apologistes grecs, frappés de l'identité du nom (δαίμων) chez les auteurs profanes et dans la traduction des Septante, avaient identifié les démons des païens avec les anges déchus de la Bible ; c'était un moyen commode d'expliquer l'origine des dieux gréco-romains, qu'on faisait tous rentrer dans la classe des démons. Tertullien est donc ici d'accord avec la tradition chrétienne et avec l'esprit de son temps. Le trait original de sa démonologie, c'est l'importance extraordinaire qu'il attribue à ces anges malfaisants. Son imagination, sa raison, sa foi même en est hantée. Il voit des démons partout, dans les temples, dans les théâtres, dans les statues des dieux, dans les maisons et dans les rues : « Les places, dit-il, et le forum, et les bains, et les étables, et nos maisons mêmes ne sont jamais tout à fait sans idoles : le monde entier est rempli par Satan et par ses anges[2]. » Comme Apulée et comme le vulgaire, il croit à la puissance des démons, à l'efficacité des opérations magiques, aux miracles des sorciers, aux évocations d'ombres, aux révélations des enfants endormis, à la divination par les chèvres et par les tables[3]. Et, sans cesse, il fait intervenir les diables dans ses discussions. Il leur impute toutes les erreurs humaines, les rend responsables des persécutions, les interpelle, les contraint à proclamer la vérité du christianisme[4]. A cause d'eux, il recommande aux fidèles d'être toujours sur leurs gardes, d'éviter autant que possible toute communication avec les profanes[5]. Car les démons ont pour occupation principale de nuire à l'humanité, « leur œuvre est la perte de l'homme »[6]. Ils déchaînent les maladies, les guerres, les haines, la folie, les accès de fureur; ils se font les recruteurs de l'enfer, en encourageant l'idolâtrie, en se faisant adorer dans les temples sous le nom des dieux, en égarant la dévotion humaine par des oracles véridiques et des prodiges[7]. Le monde devient ainsi un vaste pandémonium; et, pour contenir le mal, qui toujours renaît et déborde à la voix des démons, il ne faut

1) Cf. Apulée, *Apologia sive de magia liber* (éd. Krueger, Berlin, 1864).
2) Tertullien, *De spectac.*, 8.
3) *Apolog.*, 23.
4) *Ibid.*, 23 ; 27 ; *De spectac.*, 24 27.
5) *De idolol.*, 20 sqq.
6) « Operatio eorum est hominis eversio » (*Apolog.*, 22).
7) *Ibid.*, 22.

pas moins que toute la sollicitude et la terrible justice du Dieu vengeur.

C'est surtout dans la psychologie que se marque l'esprit aventureux de Tertullien. Il avait développé ses idées sur la nature et les destinées de l'âme dans une série de traités, dont quelques-uns ont péri; mais ceux qui restent permettent de reconstituer l'ensemble de la doctrine[1]. Le plus ancien de ces traités était sans doute l'opuscule *Sur l'origine de l'âme*, où l'auteur réfutait le système matérialiste d'Hermogène[2]. Entre 208 et 211[3], Tertullien reprit la question, pour l'approfondir, dans un très important ouvrage, à la fois polémique et dogmatique, intitulé *De l'âme*. Il y critique avec beaucoup de vivacité diverses théories philosophiques qui reparaissaient, à peine transformées, dans les hérésies du temps : par exemple, la métempsychose[4], les rêveries de Platon sur l'éternité de l'âme et la réminiscence[5]. Mais, en même temps, il expose ses propres conceptions, qui sont infiniment curieuses et quelquefois très bizarres.

L'âme, comme nous l'apprend la *Genèse*, a été créée par le souffle de Dieu[6]. Sans être matérielle, elle est du moins « corporelle »[7]. Car on ne peut admettre l'existence d'un être qui n'aurait pas de corps : « Rien n'est incorporel, sauf ce qui n'existe pas[8]. » L'âme est d'ailleurs un corps d'une espèce particulière ; elle a « sa qualité propre, son genre propre »[9], et diffère beaucoup de la matière. L'auteur invoque ici, et adopte en grande partie, les conclusions des stoïciens[10] ; il s'appuie souvent aussi sur l'autorité du célèbre médecin Soranos d'Ephèse[11]. Si elle n'était pas nouvelle, la théorie n'en paraît pas moins surprenante chez un docteur chrétien. Et cependant, Tertullien ne songe même pas à s'excuser de sa hardiesse; il croyait avoir ici toute liberté, du moment que la doctrine officielle de l'Eglise n'était pas encore arrêtée sur ce point. De fait, saint Augustin, qui combat ce système[12], nous dit expressément que l'auteur n'a pas été considéré pour cela comme hérétique[13]. — Puisqu'elle est un

1) Cf. Hauschild, *Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians* (Leipzig, 1880) ; Esser, *Die Seelenlehre Tertullians* (Paderborn, 1893).

2) Tertullien, *De anim.*, 1 ; 3 ; 21-22 ; 24.

3) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

4) Tertullien, *De anim.*, 31-33.

5) *Ibid.*, 4 ; 24 ; 28-30.

6) *Ibid.*, 3-4.

7) « Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinqueret » (*ibid.*, 5).

8) « Nihil est incorporale nisi quod non est » (*De carn. Christ.*, 11). — Cf. *De resurr. carn.*, 17 : « Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probamus. »

9) « Animae corpus asserimus propriae qualitatis et sui generis » (*De anim.*, 9).

10) *Ibid.*, 5 : « etiam Stoicos allego... »

11) *Ibid.*, 6 ; 8 ; 14-15 ; 25 ; 44.

12) Saint Augustin, *De Genes. ad litter.*, X, 25-26.

13) Id., *De haeres.*, 86.

corps, l'âme a des attributs corporels; elle a une forme, des dimensions, même une couleur[1]. Un jour que Tertullien prêchait sur ce sujet, une femme qui l'écoutait, une voyante, tomba en extase; et elle aperçut une âme, avec tant de netteté qu'elle put après l'office la décrire à l'orateur[2].

Malgré ses propriétés corporelles, l'âme est immortelle, en tant qu'elle émane du souffle de Dieu[3]. Elle est une, indivisible, complète dès le premier moment, et immuable dans sa substance[4]. Elle a plusieurs fonctions distinctes, et pourtant inséparables; car elle est en même temps le principe de la vie, de la sensibilité et de l'intelligence[5]. Elle n'apporte pas d'idées innées, mais elle acquiert en naissant quelques connaissances, surtout la connaissance de Dieu. Elle apprend le reste peu à peu, par le témoignage des sens ou le travail de la pensée[6]. Dans certains cas elle peut saisir ce qui lui échappe d'ordinaire, entrevoir l'avenir ou le monde immatériel[7]. Elle a été créée bonne, mais libre; portée au bien, mais imparfaite; donc capable du mal, ce qui était la condition nécessaire de son libre arbitre[8]. Or, depuis sa naissance, elle est menacée, assiégée par Satan; elle est même presque toujours hantée par un démon[9]. Ainsi s'expliquent les mauvais instincts, qui viennent non de la nature, mais de la faiblesse humaine et des ruses du diable[10]. En fait, le bien et le mal se partagent le cœur de tout homme : « Dans les plus mauvais il y a quelque chose de bon ; et, dans les meilleurs, quelque chose de très mauvais[11]. » Mais le bien seul brillait dans l'âme à l'origine ; il continue d'y briller, même quand on ne le voit pas, comme une lumière voilée par un écran[12]. L'homme est donc responsable de sa conduite; car il choisit librement entre le bien et le mal, il arrête ou encourage en lui-même les progrès du diable.

Reste la question délicate de l'union de l'âme et du corps. L'homme se compose de deux substances entièrement différentes, mais si bien liées que la nature humaine est une[13]. L'âme est répandue dans tout le corps, quoique son centre d'action soit

1) Tertullien, *De anim.*, 9.

2) « Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit... : Inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima corporaliter..., tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana » (*ibid.*, 9).

3) *Ibid.*, 6 ; 9; 22; 53. Cf. *Apolog.*, 48; *De resurr. carn.*, 2-3.

4) *De anim.*, 10-11; 21-22.

5) *Ibid.*, 12-13.

6) *Ibid.*, 19-20.

7) *Ibid.*, 9 ; 22.

8) *Ibid.*, 16; 21. Cf. *Advers. Marcion.*, II, 6. — Dans son traité perdu sur le *Destin*, Tertullien avait combattu l'idée païenne de la fatalité (*De anim.*, 20).

9) *De anim.*, 39.

10) *Ibid.*, 40-41.

11) « Sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi » (*ibid.*, 41).

12) *Ibid.*, 41.

13) *Ibid.*, 36.

dans le cœur[1]. Elle naît des âmes des parents, en même temps que le corps naît de leurs corps; donc elle vient de l'âme d'Adam, et elle hérite ainsi du péché originel[2]. Aussitôt née, elle devient pour toute la vie la compagne inséparable du corps; elle s'intéresse à sa nourriture, prend part à ses plaisirs et à ses souffrances, l'associe à ses propres vertus ou à ses fautes[3]; elle a même âge et même sexe[4]. Elle ne recouvre une indépendance relative que pendant le sommeil, ce « miroir de la mort »[5]. Enfin, la mort arrive: c'est le signal d'un complet divorce. L'âme abandonne aussitôt le corps, n'y laisse rien d'elle-même, et s'en va de son côté[6]. — Où va-t-elle? Si elle a obtenu le martyre, elle est immédiatement admise au Paradis[7]. Sinon, elle se rend aux enfers, un immense gouffre caché dans les entrailles de la terre[8]. Là sont réunies toutes les âmes, sauf les privilégiées du martyre. Vertueuses ou non, elles y sont, pour ainsi dire, « mises sous séquestre » jusqu'au jugement dernier. En attendant, elles y reçoivent leur part de châtiments ou de récompenses, avant-goût des joies ou des tourments éternels[9].

Le jugement dernier aura pour effet de fixer à jamais le sort, non seulement de l'âme, mais du corps qui lui a été associé durant la vie, et qui est solidaire de ses mérites ou de ses fautes: d'où la nécessité de la résurrection des corps. De tous les dogmes du christianisme, c'était peut-être celui qui alors froissait le plus la raison. Les autres articles de foi la déconcertaient moins, parce qu'ils admettaient généralement une interprétation rationnelle ou allégorique, et que tous, ou presque tous, présentaient quelque analogie avec les théories d'un philosophe, avec des traditions populaires, avec les pratiques d'un culte public ou secret. Mais cette doctrine de la résurrection des corps n'avait pas de précédents; elle choquait également le bon sens du vulgaire et les habitudes d'esprit des lettrés. Aussi les païens ne se faisaient-ils point faute de railler une si étrange conception[10]. Et la plupart des sectes gnostiques rejetaient nettement cette croyance[11]. Tertullien s'est d'autant plus efforcé de la justifier. Il a étudié

1) *De anim.*, 14-15.
2) *Ibid.*, 36; 40.
3) *Ibid.*, 38.
4) *Ibid.*, 36-37.
5) *Ibid.*, 42; 50.
6) *Ibid.*, 51-53.
7) *Ibid.*, 55. — Tertullien avait exposé ses idées sur le *Paradis* dans un traité spécial, qui est perdu (*ibid*, 55; *Advers. Marcion.*, V, 12). Cf. *Apolog.*, 47.
8) « Nobis Inferi... in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus ejus abstrusa profunditas... Constituimus omnem animam apud Inferos sequestrari in diem Domini » (*De anim.*, 55).
9) *Ibid.*, 58. Cf. *ibid.*, 7; *De resurr. carn.*, 17.
10) *Apolog.*, 48; *De resurr. carn.*, 1.
11) *De resurr. carn.*, 2; *De carn. Christ.*, 1.

cette question à fond dans deux ouvrages qui sont comme le complément du traité *De l'âme* et qui datent du même temps (entre 208 et 211)[1] : l'un est intitulé *La chair du Christ,* l'autre *La résurrection de la chair.* L'auteur signale lui-même, à plusieurs reprises, le lien logique qui unit l'un à l'autre ces deux ouvrages[2] : le premier est presque la préface du second, ou, du moins, ce sont les deux parties inséparables d'une même démonstration. Si les beaux esprits païens se moquaient volontiers de la résurrection, et si tant d'hérétiques la contestaient, c'est que tous considéraient ce dogme en lui-même, sans le rattacher à l'ensemble de la doctrine chrétienne[3]. Pour comprendre que les corps puissent et doivent ressusciter, il faut commencer par établir que le Christ est réellement ressuscité, c'est-à-dire qu'il a eu un corps réel, semblable au corps humain[4].

Cela, beaucoup de gnostiques ne l'accordaient point. C'est donc contre eux que Tertullien se tourne aussitôt, dans son traité sur la *Chair du Christ.* Il réfute tour à tour Marcion, qui contestait à la fois la réalité du corps de Jésus et celle de sa naissance[5] ; Apelles, qui, en admettant la réalité du corps, niait la naissance[6]; Valentin et ses disciples, pour qui le corps du Christ tenait de la nature de l'âme[7]; enfin un certain Alexandre, encore un Valentinien, qui voyait dans ce corps un simple fantôme[8]. A toutes ces rêveries des hérétiques, Tertullien oppose la doctrine de l'Eglise sur l'Incarnation, et il la justifie en alléguant de nombreux passages de l'Écriture. Le Christ est né d'une femme, par l'intervention du Saint-Esprit[9]. Il est vraiment le fils de la Vierge, et, par suite, il a eu un corps humain[10]. C'est ce qu'attestent les Prophètes, les Évangélistes, et saint Paul; les démons eux-mêmes en conviennent[11]. Pour l'intelligence complète de ces textes sacrés, l'auteur appelle à l'aide les médecins et autres gens du métier[12]: il explique le mystère de l'Incarnation avec le sans-gêne et la précision naïve d'une sage-femme[13]. Ainsi l'Écriture sainte a prévu et réfuté d'avance les subtiles objections des hérétiques. S'ils persistent à nier l'évidence, ils seront bien forcés un jour, mais un peu tard, de reconnaître leur

1) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
2) *De carn. Christ.*, 1; 25; *De resurr. carn.*, 2.
3) « A quaestionibus resurrectionis incipiunt, quia durius creditur resurrectio carnis » (*De resurr. carn.*, 2).
4) *De carn. Christ.*, 1.
5) *Ibid.*, 2-5.
6) *Ibid.*, 6-9.
7) *Ibid.*, 10-15.
8) *Ibid.*, 16.
9) *Ibid.*, 17-18.
10) *Ibid.*, 21.
11) *Ibid.*, 22-23.
12) « Respondeant obstetrices, medici et physici de uberum natura... » (*ibid.*, 20).
13) *Ibid.*, 20 sqq.

erreur : à la fin des temps, ils verront le Christ apparaître avec ce même corps qu'il avait sur la terre[1]. Et ce corps était si bien réel, qu'il était laid. C'est Tertullien qui l'affirme : « Le corps du Christ n'avait même pas la beauté humaine, loin d'avoir un rayonnement céleste. Si les Prophètes se taisent sur sa physionomie vulgaire, les souffrances de sa Passion et les outrages qu'il a subis sont assez éloquents. Les souffrances ont prouvé la réalité de sa chair, et les outrages ont prouvé sa laideur. Est-ce qu'on aurait osé égratigner du bout de l'ongle un corps admirable? Aurait-on souillé de crachats un visage qui n'aurait pas appelé les crachats[2]? » On ne saurait être moins délicat sur le choix des arguments.

Quoi qu'il en soit, la réalité de la chair du Christ est pour Tertullien la preuve essentielle et la garantie suprême de la résurrection des corps. Ce mystérieux problème, qui met fatalement aux prises la raison et la foi, avait déjà beaucoup préoccupé les apologistes du temps des Antonins. Tertullien lui-même, dans l'*Apologétique*, avait tenté de répondre aux objections des païens en établissant la possibilité et la nécessité de la résurrection : « La raison d'être de la reconstitution des corps, disait-il, ce sont les exigences du jugement dernier. Nécessairement, l'homme y doit comparaître tel qu'il a été, afin qu'il y reçoive de Dieu la récompense ou le châtiment de sa conduite. C'est pourquoi les corps mêmes y seront présents. En effet, l'âme ne peut rien éprouver à elle seule, sans une matière résistante, c'est-à-dire sans la chair; et ce que les âmes doivent éprouver en vertu du jugement de Dieu, elles l'ont mérité avec la chair, en laquelle elles ont tout fait. — Mais comment, dites-vous, une matière désagrégée peut-elle être reconstituée? — Considère-toi toi-même, ô homme, et tu croiras. Songe à ce que tu as été avant d'être. Rien sans doute : car tu te souviendrais, si tu avais été quelque chose. Donc tu n'étais rien avant d'être, et tu seras réduit à rien, quand tu auras cessé d'être : pourquoi ne pourrais-tu pas être tiré encore du néant, par la volonté de ce même Créateur qui a déjà voulu te tirer du néant? Qu'y aura-t-il là de nouveau? Tu n'étais pas, et tu as été créé; une seconde fois, quand tu ne seras plus, tu seras créé. Explique-moi, si tu le peux, comment tu as été créé; et demande-moi alors comment tu seras créé. Encore sera-t-il plus facile pour toi de redevenir ce que tu auras été déjà, puisque tu es devenu si facilement ce que tu n'avais jamais été[3]. » Ainsi, c'est par un audacieux appel

1) *De carn. Christ.*, 24.
2) *Ibid.*, 9.
3) *Apolog.*, 48.

à la raison, que l'auteur prétendait justifier ce dogme déclaré si contraire à la raison. Il tenait à cette subtile argumentation; car il l'a reprise et développée dans son grand ouvrage sur la *Résurrection de la chair*[1]. Mais, à ces preuves rationnelles, il joint ici bien d'autres considérations, et les preuves tirées de l'Écriture[2]. Dans ce traité spécial, il examine tous les aspects de la question.

Il résume d'abord les objections des païens ou des hérétiques; et, suivant sa coutume, il retourne contre eux tous leurs traits. On se moque de la résurrection des corps; mais la sottise du vulgaire, en cela, n'a d'égale que son inconséquence. On soutient que rien ne subsiste après la mort, et cependant l'on offre sur les tombes des sacrifices et des banquets : on brûle le cadavre, puis on lui sert de copieux dîners. Quant aux philosophes, ils n'ont jamais pu se mettre d'accord; d'ailleurs, beaucoup d'entre eux ont cru à la migration des âmes, à une série d'incarnations[3]. Les hérétiques, à leur tour, invoquent le sens commun : comme si le sens commun pouvait être admis à déposer en pareille matière! Son témoignage ne vaut que s'il est confirmé par la parole de Dieu[4]. Cependant, la plupart des gnostiques s'entendent pour malmener et railler le pauvre corps humain : « Aussitôt, et partout, on injurie la chair. On lui reproche son origine, la matière dont elle se compose, son destin, toutes ses misères. Elle est immonde, dit-on, dès le commencement, puisqu'elle est faite des impuretés de la terre; elle est rendue ensuite plus immonde par le limon de la semence d'où elle sort; elle est frêle, faible, criminelle, lourde, encombrante. Après l'avoir ainsi accusée d'indignité, on ajoute qu'elle retombe dans cette terre d'où elle vient, et prend le nom de cadavre. Ce nom même, elle le perdra, pour n'avoir plus aucun nom ; car tout meurt en elle, jusqu'à la dernière trace de son nom[5]. » On reconnaît ici le passage célèbre que Bossuet, dans deux de ses discours[6], a si magnifiquement paraphrasé, et — l'on doit en convenir — quelque peu défiguré. Les mots, sans doute, sont probablement de Tertullien, mais non point l'idée. En effet, il ne mentionne cette opinion des hérétiques[7], que pour la combattre aussitôt. A leurs moqueries et à leurs blasphèmes, il oppose l'éloge de la chair[8] :

1) *De resurr. carn.*, 11-16.
2) *Ibid.*, 18-54.
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 3.
5) *Ibid.*, 4.
6) Dans le *Sermon sur la mort* et dans l'*Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*.

7) « An aliud prius vel magis audias ab *haeretico* quam ab ethnico? et non protinus et non ubique *convicium carnis*... ? » (Tertullien, *De resurr. carn.*, 4).

8) « Igitur quoniam... ubique primus iste in nos aries temperatur quo carnis condicio quassatur, *necessario et a nobis carnis primum condicio munietur*, vitupera-

éloge assez emphatique, d'ailleurs, et entaché de rhétorique. L'auteur s'en aperçoit, car il s'en excuse d'avance : « Il est nécessaire, dit-il, qu'avant tout nous défendions la chair, que nous répondions au réquisitoire par un panégyrique. Ainsi les hérétiques nous poussent à *rhétoriquer*, comme à philosopher[1]. » Voilà le lecteur prévenu de ce qui l'attend : un panégyrique suivant toutes les règles de l'école. La chair est noble et glorieuse ; elle a été créée et façonnée par Dieu[2], elle est intimement unie à l'âme, qui par son entremise reçoit tous les sacrements, pratique les vertus et subit le martyre[3]. Pour toutes ces raisons, la chair ne peut mourir à jamais : œuvre de Dieu, instrument nécessaire de l'âme et de l'héroïsme chrétien, elle est souvent louée par l'Écriture[4]. — On voit que l'on ne peut, sans un véritable contresens, chercher dans cet ouvrage le mépris de la chair, ce lieu-commun de l'éloquence chrétienne. On y trouve tout le contraire : un panégyrique où se joue l'esprit d'un rhéteur.

Les jeux d'esprit se mêlent souvent ici aux plus sérieux raisonnements. Par exemple, Tertullien veut démontrer, une fois de plus, la possibilité de la résurrection des corps. Il renouvelle d'abord son argument favori : la toute-puissance de Dieu, qui, ayant déjà créé la chair, peut la créer de nouveau[5]. Mais il s'évertue ensuite à découvrir dans la nature des phénomènes analogues, qui soient comme les symboles de la résurrection : la succession des jours et des nuits, des hivers et des étés, la chute des fruits et des feuilles que remplacent des feuilles et des fruits, l'histoire merveilleuse du Phénix qui renaît de ses cendres[6]. Dans tout cela, encore, se trahit le rhéteur. Beaucoup plus solides, et très convaincants pour un chrétien, sont les chapitres sur la nécessité de la résurrection. Au jugement dernier, l'homme devra comparaître tout entier, comme il a vécu, donc avec son corps qui a été le compagnon et le complice de l'âme[7]. Celle-ci, qui est corporelle, peut bien souffrir aux enfers, en attendant le jugement; mais elle n'y peut souffrir que pour ses mauvaises pensées d'autrefois. Quant à ses actes, elle en partage la responsabilité avec le corps, et ne peut donc les expier qu'avec lui et par lui. Puisque les âmes sont déjà récompensées ou punies dans l'intervalle, le jugement dernier ne se comprendrait plus, s'il n'avait pour objet de fixer le sort de l'homme tout entier[8].

tione *laudatione* depulsa. » (*De resurr. carn.*, 5).

1) « Ita nos *rhetoricari* quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari » (*ibid.*, 5).

2) *Ibid.*, 5-6.

3) *Ibid.*, 7-8.

4) *Ibid.*, 9-10.

5) *Ibid.*, 11.

6) *Ibid.*, 12-13.

7) *Ibid.*, 14-16.

8) *Ibid.*, 17.

Ainsi le raisonnement suffit à établir la certitude de la résurrection. Mais, de plus, et surtout, Dieu a pris soin de nous instruire à ce sujet. Les hérétiques essaient en vain de dénaturer les innombrables textes de l'Ecriture, en y cherchant un sens allégorique[1]. Les Prophètes ont toujours annoncé une résurrection des corps[2], et les Evangiles confirment cette prédiction[3]. Les actes du Christ s'accordent avec ses paroles : pour que l'on comprît bien la résurrection future, il a lui-même ressuscité des morts[4]. Saint Paul et les autres apôtres ont tous admis et expliqué ce dogme[5]. Les hérétiques ont beau imaginer des objections puériles, demander où l'on pourra retrouver dans la nature les éléments de chaque corps, railler le défilé des boiteux et des paralytiques dans la vallée de Josaphat, plaisanter sur l'utilité d'une bouche ou d'un ventre pour un jeûne éternel[6]. L'auteur, armé de la parole divine, a réponse à tout : malgré toutes les moqueries et les chicanes des ennemis de l'Eglise, les corps ressusciteront à la fin des temps, et, en attendant, où qu'ils se trouvent, ils seront en dépôt, comme sous le séquestre, dans la main de Dieu[7].

Au cours de ce traité sur la *Résurrection de la chair*, Tertullien se contente de défendre le dogme. Ailleurs, il précise les conditions et le moment de ce merveilleux réveil de l'humanité entière. Contrairement à la doctrine ordinaire de l'Eglise, il croit à une double résurrection, celle des bons devant précéder de mille ans celle des méchants, pour réaliser sur la terre le triomphe de la justice. Ceci nous amène à ses théories millénaires.

Le millénarisme était aussi ancien que le christianisme, plus ancien même : car il venait directement du judaïsme. Les Juifs avaient toujours rêvé d'un règne terrestre du Messie. Ils interprétaient en conséquence les livres de leurs prophètes ; et, plus ils souffraient des misères présentes, plus ils s'attachaient à cette idée, qui leur promettait une revanche éclatante[8]. Ces mystérieuses espérances étaient, au Ier siècle avant notre ère, le thème favori de leurs apocalypses, par exemple du *Livre d'Enoch*. Le rêve se précisa encore après la destruction de Jérusalem, comme le prouve l'*Apocalypse* (ou quatrième livre) d'*Esdras*, qui date du temps de Domitien ou de Nerva. Le sentiment national s'exas-

1) *De resurr. carn.*, 18.
2) *Ibid.*, 19-32.
3) *Ibid.*, 34-37.
4) *Ibid.*, 38.
5) *Ibid.*, 39-54.
6) *Ibid.*, 55-62.
7) « Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum » (*ibid.*, 63).
8) *Advers. Judaeos*, 6 ; 14 ; *Advers. Marcion.*, III, 24 ; *De resurr. carn.*, 26.

pérait chez les Juifs chassés de leur pays, qui continuaient à tourner les yeux vers Jérusalem ; s'ils ajournaient l'espoir d'une restauration, c'était pour l'obtenir plus sûrement et plus glorieusement du Messie. Ces idées étaient restées populaires dans les premières communautés chrétiennes, surtout chez les judéo-chrétiens, et pour des raisons analogues : le Christ humilié et ses fidèles partout traqués devaient avoir leur revanche, même sur la terre [1]. On justifiait cette espérance par l'interprétation allégorique de nombreux passages d'Isaïe, d'Ezéchiel ou de saint Paul, surtout par les visions fascinantes de l'*Apocalypse* de saint Jean. La plupart des Eglises rejetaient ces conceptions, mais sans les condamner formellement; on pouvait croire au millénarisme, sans être pour cela taxé d'hérésie. Dans la première moitié du IIe siècle, Papias, disciple de saint Jean, avait beaucoup contribué à accréditer cette opinion, qui séduisit plus tard saint Justin, saint Irénée, et bien d'autres [2]; nous retrouverons la tradition millénaire chez Commodien et chez Lactance. Au commencement du IIIe siècle, un évêque égyptien, Népos d'Arsinoé, prêcha cette doctrine avec tant d'ardeur, que ses partisans fondèrent une véritable secte, dite des *Chiliastes*. Enfin, les montanistes accueillirent avec empressement le millénarisme, où ils trouvaient la confirmation de leurs propres théories sur le règne mystique du Paraclet.

A mesure qu'il inclinait lui-même au montanisme, Tertullien s'est de plus en plus attaché à ces espérances, qui séduisaient son imagination et ses aspirations de justicier. Mais il s'était rallié au millénarisme bien avant de devenir un sectaire. Il y fait allusion déjà, semble-t-il, dans un passage de l'*Apologétique*, où il compare le monde actuel à un rideau de théâtre qui cache l'éternité, et où il cherche à entrevoir ce qui se prépare derrière ce rideau [3]. En tout cas, vers 200, il mentionne expressément le règne des justes et la nouvelle Jérusalem dans une admirable page du traité sur les *Spectacles* [4]. Enfin, dans le troisième livre *Contre Marcion*, il résume un ouvrage spécial qu'il avait écrit sur ce sujet, et qui était intitulé *L'Espérance des fidèles* [5]. La doctrine est moins complète que chez Commodien ou chez Lactance; cependant, sauf en ce qui concerne le rôle de l'Antechrist [6], on y trouve déjà les traits essentiels du millénarisme.

1) *Advers. Marcion.*, III, 24.
2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 18.
3) *Apolog.*, 48.
4) *De spectac.*, 30.
5) *Advers. Marcion.*, III, 24. — Cf. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 18.
6) Tertullien n'en parle qu'incidemment, sans doute d'après l'*Apocalypse* : « Post

Tertullien paraît s'être surtout inspiré ici de l'*Apocalypse*; mais il interprète très librement les révélations de saint Jean. Il change les proportions et même l'esprit de la description prophétique ; il n'en garde que l'idée, pour la colorer involontairement du reflet de son imagination. Voici d'abord comment il résume sa croyance : « Nous proclamons, dit-il, que l'empire nous a été promis sur la terre, mais avant le ciel, mais dans d'autres conditions. Nous règnerons après la résurrection, durant mille ans, dans une cité bâtie par Dieu, une Jérusalem descendue du ciel... Cette cité divine est destinée à recevoir les saints après leur résurrection, à leur fournir en abondance tous les biens, surtout les biens spirituels, pour nous dédommager de tous ceux que nous avons dédaignés ou perdus en ce monde. En effet, il est juste et digne de Dieu, que ses serviteurs triomphent un jour sur cette terre où ils ont été persécutés en son nom. Telle est la raison d'être du règne céleste. Pendant cette période de mille ans, les saints ressusciteront ou plus tôt ou plus tard, suivant leurs mérites. Les mille ans révolus, viendra la destruction du monde, le jugement dernier au milieu d'un embrasement général. Nous serons transformés en un moment, nous prendrons la substance des anges, nous serons revêtus comme eux d'incorruptibilité, et nous serons transférés dans le royaume céleste [1]. » On le voit, Tertullien ne doute pas un instant qu'il ne soit un des élus. Son imagination prend les devants. Il est exactement renseigné ; il sait déjà comment les choses se passeront. C'est ce qui donne à ses descriptions de l'au-delà tant de précision pittoresque.

Cette Jérusalem céleste dont il rêve, il ne l'a pas vue lui-même, mais il connaît des gens qui l'ont vue naguère, ou du moins entrevue dans un mirage. « Le phénomène, dit-il, s'est produit tout récemment, pendant l'expédition (de Sévère) en Orient. Le fait est constant, et les païens mêmes en sont témoins. En Judée, pendant quarante jours, chaque matin, on a vu la cité divine suspendue dans le ciel ; et la silhouette des murailles s'effaçait à mesure que montait le soleil [2]. » Cette apparition donne confiance à Tertullien, qui, à son tour, évoque les autres scènes de la période millénaire ; il s'aperçoit bien que son imagination joue un rôle dans ces évocations [3], mais il croit quand même à

Antichristi eradicationem agitabitur resurrectio » (*De resurr. carn.*, 27).

1) *Advers. Marcion.*, III, 24.

2) « Proxime expunctum est orientali expeditione. Constat enim, ethnicis quoque testibus, in Judaea per dies quadraginta matutinis momentis civitatem de caelo pependisse, omni moeniorum habitu evanescente de profectu diei » *ibid.*, III, 24).

3) « Haec jam quodammodo habemus per fidem *spiritu imaginante* repraesentata » (*De spectac.*, 30).

la réalité du spectacle. Voici l'arrivée du Sauveur, la résurrection et le règne des justes : « Quel spectacle est là devant nous ! s'écrie-t-il. Le Seigneur arrive, désormais reconnu par tous, désormais superbe, désormais triomphant ! Quels transports de joie chez les anges ! quelle gloire dans les saints qui ressuscitent ! Qu'il est beau, ensuite, ce règne des justes ! qu'elle est belle, cette nouvelle cité de Jérusalem[1] ! » Après un long entr'acte de mille ans, la toile se relève sur d'autres spectacles, plus merveilleux encore, la destruction du monde, la résurrection générale, le jugement dernier : « Le voici venu, ce dernier jour qui durera éternellement, ce jour du jugement, ce jour que n'attendaient pas les païens et dont ils se moquaient, ce jour où ce monde si vieux et tous les êtres qu'il a vus naître seront consumés dans le même brasier ! Oh ! l'immensité de ce spectacle[2] ! »

Et Tertullien ne se contient pas ; il n'est plus seulement un spectateur muet, il entre en scène. Il se place aux côtés du Christ pour ne rien perdre des tortures et des grimaces de ses ennemis ; avec un plaisir farouche, il passe en revue les damnés. « Faut-il admirer ? Faut-il rire ? De toutes parts, que de motifs pour me réjouir, et tressaillir d'aise ! Je les vois, tous ces grands rois qu'on disait transportés au ciel : maintenant, avec Jupiter lui-même, avec les témoins de leur apothéose, ils gémissent ensemble au fond des ténèbres. Je les vois aussi, ces gouverneurs, qui ont persécuté le nom du Seigneur : au milieu de flammes plus cruelles que celles dont ils brûlaient les martyrs, ils fondent maintenant, en face des chrétiens qui les insultent. Et qui encore ? Voyez ces sages philosophes : ils flambent de compagnie avec leurs disciples, et ils rougissent d'avoir enseigné qu'il n'y avait point de Providence, d'avoir affirmé que les âmes n'existaient pas ou ne rentreraient jamais dans leurs corps d'autrefois. Et ces poètes ? Ils croyaient comparaître devant Rhadamante ou Minos, et ils palpitent de terreur devant le tribunal de ce Christ qu'ils n'attendaient pas. C'est alors surtout qu'il faudra entendre les tragédiens : sans doute, ils auront une plus belle voix, pour dire leur propre malheur. C'est alors qu'il faudra connaître les histrions : ils auront bien plus d'agilité au milieu des flammes. C'est alors qu'il faudra regarder le cocher de cirque, tout rouge sur un char de feu. C'est alors qu'il faudra contempler les athlètes, non plus dans leurs gymnases, mais dans des filets de

1) *De spectac.*, 30.
2) *Ibid.*, 30. — Cf. *Apolog.*, 48 ; *De praescript. haeretic.*, 44 ; *De anim.*, 55 ; 58 ; *De resurr. carn.*, 17 ; *Advers. Marcion.*, III, 24.

flammes. Et pourtant, même alors, ce n'est pas eux peut-être que je regarderai ; je préfère tourner mes regards, sans pouvoir les rassasier, vers les misérables qui ont torturé le Seigneur. Et je leur crierai : Le voilà, ce fils du charpentier ou de la courtisane, ce destructeur du sabbat, ce Samaritain, ce possédé du démon ! Le voilà, celui que vous avez acheté à Judas, celui que vous avez meurtri de coups de bâton et de soufflets, défiguré par vos crachats, abreuvé de fiel et de vinaigre[1] ! » — Inutile d'insister sur la beauté de cette page. Notons seulement qu'elle est particulièrement intéressante pour l'histoire de l'art. Cette grandiose évocation du Christ et des damnés, ce magnifique tableau où la réalité se mêle à la poésie, la satire au lyrisme, la rancune à l'espérance mystique, annonce déjà les vastes compositions pittoresques où se complairont la foi naïve et le réalisme du Moyen-Age, même des artistes de la Renaissance : les épopées en pierre du portail de nos cathédrales, l'*Enfer* du Dante, le *Jugement dernier* de Jean Cousin ou de Michel-Ange.

A première vue, ces hardiesses d'imagination, ces rêveries millénaires, ces fantaisies satiriques, s'accordent mal avec les tendances rationalistes de l'auteur. Pourtant, la contradiction n'est qu'apparente. Ce qui obsède l'esprit de Tertullien, dans l'étude des questions que n'avait point encore tranchées l'Église, c'est l'ambition de tout savoir comme de tout comprendre. D'où l'impérieux besoin de précision : précision rationnelle, pour ce qui relève du dogme ; précision réaliste, pour ce qui touche à la destinée humaine. Dans son horreur de l'incertitude, Tertullien torture les textes, pour en extorquer la vérité entrevue ou soupçonnée ; à défaut de textes, il se torture si bien l'imagination, qu'il transforme ses inventions en réalités tangibles.

On ne peut dire exactement dans quelle mesure il a innové en matière de doctrine. On suppose avec vraisemblance qu'il a fait d'assez nombreux emprunts aux théologiens grecs de l'âge précédent, surtout à Méliton et Irénée[2] ; mais toujours il met sa marque sur ce qu'il emprunte, et le plie aux exigences de son système ou de sa nature. Il a autant que personne le respect de la tradition ; il accepte docilement la Règle de foi, qui reste le point de départ de ses spéculations. Mais il s'efforce en même temps de sauver les droits de la raison. Il prétend donner un fondement rationnel aux grandes vérités du christianisme ; il s'appuie pour cela sur le témoignage de la conscience, et sur

1) *De spectac.*, 30.

2) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 146 ; 176 ; 250 ; 255.

ceux de ses ennemis qu'il a le plus aimés, les philosophes. Même il cherche une explication rationnelle des articles de foi ; car il prend volontiers des chemins de traverse pour arriver au but fixé d'avance. Là où le dogme établi n'enchaîne point sa liberté, il rivalise de hardiesse avec les plus aventureux des penseurs grecs. C'est qu'alors, rien ne guidant plus sa raison, il lâche la bride à son imagination. La caractéristique de cette imagination, très puissante et d'allure populaire, c'est, si l'on peut dire, l'invention réaliste, la tendance à transposer dans l'inconnu les faits et les formes du monde matériel. Au fond, Tertullien ne croit solidement qu'à ce qui se voit et se touche : il veut prêter à Dieu un corps [1] ; il soutient que l'âme est corporelle, visible aux yeux d'une femme en extase [2]. Pour qu'on ne puisse mettre en doute la réalité du corps du Christ, il affirme que ce corps était laid, disgracié, repoussant même [3]. Il s'acharne à démontrer qu'à la fin des temps les hommes ressusciteront avec des corps exactement semblables à leurs corps d'autrefois [4]. Et ce qui le frappe, ce qui le ravit, au jugement dernier, ce sont les souffrances physiques, la torture du feu, les grimaces, les coups de fourche [5]. — On voit comment cette imagination réaliste se concilie avec le respect de la foi traditionnelle et de la raison. A la base du système, la Règle de foi. Puis la raison intervient pour justifier et expliquer le dogme. L'imagination complète l'œuvre par des tableaux réalistes, dont le cadre est fourni par la foi, les lignes par la raison, les couleurs par la réalité.

Ce qu'on retrouve partout dans ce système, c'est, non pas l'antinomie ni la fusion, mais le compromis entre la raison et la foi. Par là, Tertullien marque bien la transition entre l'esprit chrétien du IIe siècle et celui du IIIe siècle. Les apologistes et les théologiens du temps des Antonins s'étaient contentés d'invoquer la tradition apostolique. Au siècle suivant, sous l'influence d'Origène, se succèderont les plus hardis essais d'explication rationaliste. Tertullien, comme ses prédécesseurs, s'appuie sur la tradition ; et même il en tire, pour ses polémiques, l'argument original de la prescription. Mais, quand il entreprend de dogmatiser, il annonce le IIIe siècle par sa liberté d'esprit, par ses audaces de pensée. Il use fréquemment de l'interprétation allégorique, mais sans règles fixes, suivant les besoins du moment.

1) Tertullien, *Advers. Prax.*, 7.
2) *De anim.*, 5 ; 9.
3) *De carn. Christ.*, 9.
4) *De resurr. carn.*, 55-63.
5) *De spectac.*, 30.

Dans ces régions inexplorées, il marche un peu à l'aventure ; et c'est pour cela que sa doctrine est si mêlée. Au fond, ce grand docteur de l'Eglise, malgré la trame si serrée de sa dialectique, n'avait point l'esprit très philosophique ni très théologique ; c'était, avant tout, un homme d'imagination et de lutte.

CHAPITRE V

LE MORALISTE ET LE SATIRIQUE

I

Ouvrages de discipline et de morale. — L'adresse *Aux Martyrs*. — Traités sur le *Baptême*, sur la *Prière*, sur la *Pénitence*. — Règles de conduite. — Le *De patientia*. — Idéal de vie chrétienne.

Au milieu de ces spéculations et de ces polémiques si variées, Tertullien trouvait le moyen et le temps d'intervenir dans les discussions et les querelles que soulevaient à Carthage soit la conduite des fidèles, soit les questions de morale ou de discipline. Il y apportait la même ardeur de conviction et le même don de tout animer, mais aussi son âpreté, ses instincts autoritaires, son besoin de précision, qui se traduisait en ce domaine par un souci minutieux des pratiques et de la réglementation à outrance. Il conservait pour son compte sa liberté d'allure et de critique; mais il s'en servait généralement pour enchaîner celle d'autrui, au nom de la tradition ou de la raison, surtout au nom d'un idéal supérieur. Nous avons vu avec quelle intransigeance il s'efforçait de rompre presque tous liens entre l'Eglise et la société païenne, interdisant aux fidèles de fréquenter les théâtres ou les assemblées, de servir dans l'armée, d'exercer la plupart des métiers. C'est avec le même exclusivisme hautain qu'il prétendait régenter la communauté, en fixant pour toutes circonstances les règles inviolables de la discipline. Et malheur au chrétien qui n'était pas de son avis! Le contradicteur devenait aussitôt un ennemi, presque un hérétique.

Sauf l'adresse aux martyrs, qui date de 197, et sauf deux opuscules teintés de montanisme, qui datent de 208-211, les ouvrages orthodoxes de Tertullien sur la discipline chrétienne

ont été écrits entre 200 et 206[1], c'est-à-dire pendant les années qui suivirent son élection à la prêtrise. D'où les caractères particuliers de cette série d'ouvrages. Choix du sujet, forme et ton du discours, description de rites, conseils aux fidèles, souci des applications, tout y révèle le prêtre. Tant qu'il n'avait occupé aucun rang dans la hiérarchie ecclésiastique, Tertullien s'était contenté de défendre sa religion contre les païens qui la raillaient en la persécutant. Du jour où il fut élevé au sacerdoce, l'apologiste se découvrit des devoirs nouveaux; et son talent y gagna, sinon en originalité, du moins en étendue. Il prit fort au sérieux ses fonctions, et s'inquiéta des dangers qui menaçaient la foi ou la discipline. C'est alors qu'il inaugurait, par le traité de la *Prescription* et les premières polémiques contre Marcion, sa longue campagne contre les hérétiques; c'est alors aussi que, dans le traité des *Spectacles*, il mettait les fidèles en garde contre la contagion de l'idolâtrie. En même temps, il achevait de s'initier et s'attachait de plus en plus au détail de la liturgie et de la règle. Nous savons qu'il prêchait; car lui-même fait allusion à ses sermons[2]. De plus, il avait des consciences à diriger. On l'interrogeait sur le sens des rites du baptême, sur les conditions de la pénitence, sur le mariage, sur les plaisirs permis, même sur la façon de s'habiller, sur tout ce qui inquiétait le scrupule dévot. Une question entraînant l'autre, il précisa peu à peu ses idées sur les principaux points de la discipline chrétienne. Dans les traités dont nous parlons, il a résumé son expérience et ses conseils de prêtre.

Plusieurs de ces traités ont la forme de sermons[3]; et peut-être ont-ils, en effet, pour point de départ de véritables homélies, qui auraient été rédigées après coup, remaniées et complétées. Ainsi procédaient volontiers les rhéteurs du temps, à Carthage comme ailleurs : témoin Apulée, qui avait pris pour sujet d'une de ses conférences publiques le démon de Socrate, et qui de sa conférence avait tiré un ouvrage. En tout cas, ces opuscules de Tertullien n'auraient conservé de l'homélie que certains procédés de mise en scène. Par l'importance du détail technique et des discussions de textes, comme par les vues d'ensemble, ils méritent ce nom de traité (*digestum*), que leur donne parfois l'auteur[4], et dont il détermine ailleurs le sens en l'appliquant aux œuvres théologiques de Varron[5]. En fait, ils rappellent par certains côtés

1) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

2) *De anim.*, 9.

3) Cf. *De baptism.*, 20; *De oratione*, 1; *De paenitent.*, 4; *De cult. fem.*, I, 1; 4; II, 1; 13; *De virgin. vel.*, 17.

4) « Digestum istud » (*De baptism.*, 1).

5) *Ad. nation.*, II, 1. — Sur le sens du

les dissertations morales des philosophes. De part et d'autre, c'est la même méthode de raisonnement, qui va de l'abstrait au concret, qui pose les principes pour en déduire les conséquences; et c'est aussi la même méthode d'exposition, le même souci littéraire, qui se plaît aux digressions, aux dialogues, aux portraits allégoriques ou satiriques, au jeu des antithèses. Mais l'on doit ajouter aussitôt que, malgré ces souvenirs et ces préoccupations de lettré, Tertullien ne perd jamais de vue l'intérêt immédiat de ses lecteurs. De ses dissertations et de ses raisonnements, il tire toujours un conseil pratique, qui répond directement aux scrupules ou aux besoins de son public. Il s'adresse surtout, nous dit-il, aux catéchumènes, qu'il veut guider dans la voie nouvelle, et aux fidèles de foi naïve, dont il veut éclairer la bonne volonté[1]. Mais, souvent aussi, il prétend se faire entendre de tous les membres de la communauté, visant alors de préférence ceux des fidèles qui se passeraient le plus volontiers de ses avis, les chrétiens mondains ou tièdes que gênent les sévérités de la discipline. Pour ceux-là, il est sans ménagement; il se fait un devoir et un malin plaisir de troubler leur quiétude, il les poursuit de ses avertissements impérieux ou de ses sarcasmes.

On doit mettre à part, à cause des circonstances très particulières où elle fut écrite, la très courte et souvent très belle adresse *Aux martyrs*. C'est la plus ancienne de toutes les œuvres de Tertullien, puisqu'elle a été composée en janvier ou février 197[2], quelques mois avant l'*Apologétique*. Une cruelle persécution sévissait alors en Afrique. De nombreux chrétiens de Carthage[3], et parmi eux des femmes[4], étaient emprisonnés. Les chefs de la communauté et de simples fidèles leur faisaient parvenir des secours de tout genre[5], et l'on vénérait déjà en eux de futurs martyrs; même, des consciences troublées sollicitaient d'eux des lettres d'indulgence[6]. Cependant l'on s'inquiétait d'apprendre que la mésintelligence régnait entre les confesseurs[7]. C'est ce qui décida Tertullien, encore simple laïque, à intervenir. Il le fit avec

mot *digestum*, cf. *Cod. Justin.*, I, 17, 3 : « Quos libros digesta seu pandectas appellavimus, ex eo quod legum habeant divisiones et decisiones, itemque ex eo quod omne in unum congregatum receperint. »

1) *De baptism.*, 1.

2) *Ad martyr.*, 6. — Sur cette date, voyez *livr.* II, *chap.* I, § 3.

3) Il s'agit bien de chrétiens de Carthage, ou, tout au moins, emprisonnés à Carthage. Car Tertullien parle du tribunal du proconsul (*Ad martyr.*, 2 ; judicia *proconsulis*). Or il n'y avait alors en Occident qu'un seul proconsul, celui de Carthage.

4) « Ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis » (*Ad martyr.*, 4).

5) « Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant... » (*ibid.*, 1).

6) *Ibid.*, 1.

7) *Ibid.*, 1.

beaucoup de tact et d'habileté, dans une lettre aux prisonniers où il glissait le conseil au milieu des louanges, en insinuant que le diable seul était responsable de leurs dissensions. Dès les premiers mots, l'auteur s'excuse de sa témérité[1]. Lui aussi, il veut envoyer aux prisonniers son offrande, offrande toute spirituelle, l'avis modeste d'un frère; il ose les encourager dans leur lutte héroïque, comme un simple spectateur encourage le plus habile gladiateur. La prison est, par excellence, la maison du diable : donc, que les confesseurs se tiennent sur leurs gardes et vivent en paix. Mais cette prison est aussi un asile pour les chrétiens, une retraite sûre loin des tentations du monde[2]. Elle a sans doute quelques incommodités; en revanche, par la souffrance même, elle prépare au grand combat[3]. L'esprit doit commander au corps, mépriser la mort et les tourments. Les païens eux-mêmes sont capables d'héroïsme : témoin Mucius Scævola, Regulus, Empédocle, et, parmi les femmes, Lucrèce, Didon, Cléopâtre, la femme d'Hasdrubal[4]. Ce sont là les exemples favoris de Tertullien, ceux qu'en pareil cas il ne manque pas d'énumérer dans ses ouvrages apologétiques[5]; il y joint ici une anecdote originale, l'histoire de ce fou de Peregrinus, qui, trente ans plus tôt, s'était brûlé solennellement à Olympie pendant les jeux[6]. Ainsi, les motifs les plus profanes, même la vanité, suffisent à pousser une âme au dédain de la mort : ne voit-on pas des mondains blasés descendre dans l'arène ou affronter les plus terribles dangers, par ennui ou point d'honneur, à la suite de paris insensés[7]? Les chrétiens, eux, ont une bonne raison de ne rien craindre ; car ils luttent pour la vérité. Comme tous les hommes, ils sont exposés chaque jour à un accident mortel, surtout en ce temps de guerre civile[8] : qu'ils se réjouissent donc de mourir pour la foi.

Toutes ces raisons ne sont peut-être point également convaincantes. Même en cette circonstance, Tertullien ne peut s'affranchir de ses souvenirs de rhéteur. A force d'insistance, il fausse souvent une idée juste en elle-même. Par exemple, il développe outre mesure son ingénieuse comparaison entre la prison et le monde. Il trahit lui-même le procédé, par la façon dont il annonce le développement : « Comparons, dit-il, la vie dans le monde et la vie en prison; voyons si, en prison, l'esprit ne

1) « Nec tantus ego sum, ut vos alloquar » (*Ad. martyr.*, 1).
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4.
5) Cf. *Apolog.*, 50; *Ad nation.*, I, 18.
6) « Peregrinus, qui non olim se rogo immisit » (*Ad martyr.*, 4).
7) *Ibid.*, 5.
8) *Ibid.*, 6.

gagne pas plus que ne perd la chair[1]. » Plus loin, c'est un parallèle en règle du chrétien et du soldat, puis du chrétien et de l'athlète : les antithèses s'y accumulent jusqu'à la satiété, toujours hérissées de termes techniques[2]. Ces jeux d'esprit seront toujours un des péchés mignons de Tertullien. Cette réserve faite, on ne peut qu'admirer son éloquence vigoureuse et entraînante, les poétiques effusions où éclate l'ardeur de sa foi. Telle, cette fière déclaration sur l'âme qui s'affranchit en s'élevant à Dieu : « Otons, dit-il, ce nom de prison; appelons cela une retraite. On a beau enfermer le corps, enchaîner la chair : tout reste ouvert à l'esprit. Laisse aller ton esprit, laisse-le s'envoler; et vois s'ouvrir devant toi, non des allées ombreuses ou de longs portiques, mais le grand chemin qui conduit à Dieu. Toutes les fois que ton esprit suivra ce chemin, tu ne seras plus en prison. La jambe ne sent plus le poids des chaînes, quand l'âme est au ciel. L'âme emporte avec elle l'homme tout entier, et le transporte où elle veut[3]. »

La lettre *Aux martyrs* n'a ni les proportions ni la physionomie d'un traité. Mais, en dehors de sa valeur propre, elle présente ici pour nous cet intérêt qu'elle trahit chez Tertullien, dès cette époque où il n'était rien dans l'Eglise, la tendance à rappeler chacun au respect de la discipline. Une fois prêtre, il eut le droit — qui pour lui devint vite un devoir — d'instruire et de guider les fidèles. Telle est son idée fixe dans trois ouvrages, étroitement apparentés l'un à l'autre, sur le *Baptême*, sur la *Prière*, et sur la *Pénitence*. Ces traités ont pour objet commun de décrire des rites ou des pratiques, d'en fixer le sens liturgique et moral. Le baptême, qui était le rite essentiel de l'initiation chrétienne, supposait naturellement une pénitence antérieure[4]; et l'une des cérémonies qui le précédaient, au moins en Afrique et à Rome, était la *traditio* ou explication du *Pater*[5]. On est donc porté à admettre que ces trois ouvrages de Tertullien ont été écrits spécialement pour les catéchumènes et que sans doute ils résument ou complètent les instructions orales du prêtre.

Le traité sur le *Baptême*, qui est adressé surtout aux néophytes[6], est né d'ailleurs d'une circonstance particulière, d'une

1) *Ad martyr.*, 2.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 2.
4) « Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum » (*De baptism.*, 20).
5) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 290-291. — Plusieurs sermons de saint Augustin (*Sermon.* 56-59) ont été composés pour cette cérémonie de la *traditio* du *Pater*.
6) « Igitur, benedicti, quos gratia Dei expectat, cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis... » (*De baptism.*, 20).

polémique qui agitait alors les esprits dans la communauté de Carthage. Une dame, qui appartenait à une secte gnostique assez obscure, avait mené une véritable campagne pour la suppression du baptême, et elle avait réussi à convaincre bon nombre de fidèles[1]. Tertullien vit la nécessité d'éclairer les ignorants pour arrêter les désertions ; et il entreprit d'expliquer méthodiquement le sens et les rites de l'initiation chrétienne. Il montre d'abord quels sont les fondements de cette institution. On raille la simplicité des moyens, qui contraste avec la grandeur des effets ; mais cette simplicité même atteste la puissance de Dieu[2]. D'ailleurs, le bain sacré n'est pas une invention du christianisme; il est depuis longtemps en usage dans certains cultes païens, comme ceux d'Isis ou de Mithra, aux jeux Apollinaires et aux fêtes d'Eleusis[3]. Seulement, chez les idolâtres, c'est le diable qui préside à la cérémonie ; dans l'Eglise, c'est Dieu. Le baptême guérit et purifie l'âme[4] ; il la prépare à recevoir le Saint-Esprit, qui descendra en elle par l'onction et l'imposition des mains[5]. La nécessité de l'initiation chrétienne a été dès longtemps annoncée par Dieu ; car beaucoup de récits et de miracles de l'Ancien ou du Nouveau Testament en sont les figures[6]. Mais il y a des esprits pointilleux[7], des « coquins »[8], qui toujours cherchent à mettre l'Ecriture en contradiction avec elle-même. Ces gens-là soulèvent une foule de questions insidieuses. Ils font remarquer, par exemple, que le Christ ne baptisait pas[9], que les apôtres, sauf saint Paul, n'ont pas été baptisés[10], et que saint Paul a dit expressément : « Ce n'est pas pour baptiser que le Christ m'a envoyé[11]. » Tertullien écarte dédaigneusement ces objections, et dissipe les équivoques en alléguant d'autres textes formels. Puis il précise les règles de discipline relatives à l'initiation[12]. Conformément à la tradition africaine, il considère comme non avenu le baptême conféré par les hérétiques, et il renvoie sur ce point à l'un de ses traités antérieurs, qui était écrit en grec[13]. Il n'admet qu'un seul baptême, conféré une fois pour toutes par l'Eglise. Le sacrement est administré en principe par l'évêque; il peut l'être, avec la permission de

1) *De baptism.*, 1.
2) *Ibid.*, 2.
3) *Ibid.*, 5.
4) *Ibid.*, 4-5.
5) *Ibid.*, 6-8.
6) *Ibid.*, 9.
7) « Suboriuntur scrupulosi, immo temerarii retractatus quorumdam » (*ibid.*, 12).
8) « Scelestissimi illi provocant quaestiones » (*ibid.*, 13).
9) *Ibid.*, 11.
10) *Ibid.*, 12.
11) *Ibid.*, 14.
12) « Superest ad concludendam materiolam de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere » (*ibid.*, 17).
13) *Ibid.*, 15.

l'évêque, par un prêtre ou un diacre, et même, dans certains cas urgents, par un laïque[1]. Mais, si les femmes veulent s'en mêler, on doit les renvoyer chez elles et leur fermer la bouche avec ce mot de l'apôtre : « Qu'elles se taisent et consultent leur mari à la maison[2] ! » En temps ordinaire, il vaut mieux différer le baptême et ne l'accorder qu'aux adultes[3]. L'initiation a lieu de préférence au moment des fêtes de Pâques ou de la Pentecôte[4]; elle doit être précédée de prières, de jeûnes et d'une confession générale[5]. Une éloquente apostrophe aux néophytes, pleine d'onction, termine ce traité, qui relève à peine de la littérature, mais qui est très précieux pour la connaissance de la liturgie du baptême au commencement du IIIe siècle.

Comme nous l'indiquions plus haut, l'opuscule sur la *Prière* semble avoir été composé pour la cérémonie d'initiation des catéchumènes au *Pater*, ou du moins inspiré par le souvenir de cette cérémonie. Ce jour-là, après une courte exhortation, le prêtre récitait solennellement l'oraison dominicale, en s'arrêtant à chaque phrase pour la commenter ; et il en dégageait les conclusions dans un petit discours final. On retrouve ces trois éléments dans la première partie du traité, qui a précisément la forme d'une allocution aux catéchumènes[6]. Tertullien y explique d'abord que l'Oraison dominicale, enseignée aux hommes par le Christ, est comme un abrégé de la loi divine. Dans sa brièveté, dit-il, « elle embrasse non seulement les devoirs propres à la prière, adoration de Dieu ou demandes des hommes, mais encore presque tout l'enseignement du Seigneur, toutes les règles de discipline, de telle sorte que l'Oraison contient vraiment un bréviaire de l'Evangile tout entier[7]. » Il entreprend de le démontrer en détail, par un commentaire méthodique de tous les termes du *Pater*[8]. Naturellement, il n'y réussit point sans quelques subtilités. Il veut prouver par exemple, que les premiers mots (*Notre Père qui êtes aux cieux*...) renferment une invocation au Père, au Fils, et à l'Eglise. En effet, « dans le Père, on invoque aussi le Fils, qui a dit : Mon Père et moi, nous ne sommes qu'un. Même l'Eglise notre mère n'y est pas oubliée ; car, nommer le fils et le père, c'est reconnaître la mère, qui seule établit le rapport entre le père et le fils »[9]. C'est peut-être chercher beaucoup

1) *De baptism.*, 17.
2) *Ibid.*, 17.
3) *Ibid.*, 18.
4) *Ibid.*, 19.
5) *Ibid.*, 20.
6) « Consideremus itaque, benedicti, caelestem ejus sophiam » (*De oratione*, 1).
7) *Ibid.*, 1.
8) *Ibid.*, 2-8.
9) *Ibid.*, 2.

de choses en six mots; et l'on voit ici le défaut de cette interprétation à outrance, qui, en voulant être trop complète, devient trop ingénieuse, même un peu sophistique. Mais l'auteur tient à établir que l'oraison révélée par Dieu résume tout le christianisme [1]. Elle doit rester la prière fondamentale; elle n'exclut pas d'autres prières inspirées par la circonstance, mais elle doit toujours les précéder [2].

La seconde partie du traité a une physionomie très différente. C'est un recueil d'observations et de conseils sur la façon de prier, un rituel de la prière, plein de renseignements curieux, de bon sens et de malice. Tertullien y montre une très haute et très juste conception de la vraie piété. Il s'y préoccupe du sentiment et de l'intention, plus que des conditions où ce sentiment s'exprime. Il y combat les vaines affectations, les scrupules mesquins, et les grimaces. Il se moque spirituellement des chrétiens naïfs qui s'astreignaient pour prier à toutes sortes de pratiques superstitieuses, qui croyaient devoir auparavant se laver les mains, ou bien ôter leur manteau, ou s'asseoir, ou lever les bras en l'air [3]. Il ne ménage pas plus les gens scrupuleux qui s'abstenaient du baiser de paix les jours de station, et qui n'osaient communier dans la crainte de rompre le jeûne [4]. Il soutient que la piété n'a rien à voir dans ces sottes préoccupations, « auxquelles on a le droit de reprocher leur futilité, car elles ne sont fondées sur aucun précepte du Seigneur ou des apôtres. Ces pratiques-là relèvent, non de la religion, mais de la superstition. Elles sentent l'affectation et la prétention ; elles viennent du besoin de se distinguer plus que de la raison. Et l'on devrait se les interdire, parce qu'elles rappellent les usages des païens » [5]. Ce qui importe pour être entendu de Dieu, c'est la pureté de la conscience, la charité, l'humilité, la modestie de l'attitude [6].

Ainsi comprise, la prière doit être la principale occupation du chrétien. On doit prier en tout temps et en tout lieu, d'abord cinq fois par jour, aux heures consacrées, puis avant le bain et avant les repas, seul ou avec le frère qui vous rend visite [7]. La prière est la véritable offrande à Dieu [8], et elle obtient tout de lui : « L'Oraison chrétienne donne le courage à ceux qui souffrent, à ceux qui sont tristes et affligés; sa vertu augmente la grâce...

1) *De oratione*, 9.
2) « Sunt quae petantur pro circumstantia cujusque, praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento » (*ibid.*, 10).
3) *Ibid.*, 13-17.
4) *Ibid.*, 18-19.
5) *Ibid.*, 15.
6) *Ibid.*, 11-12; 17.
7) *Ibid.*, 24-26.
8) *Ibid.*, 28.

La prière de justice détourne la colère de Dieu, veille pour les ennemis, supplie pour les persécuteurs. Etonnez-vous qu'elle sache faire descendre les eaux du ciel, elle qui a pu en faire descendre la foudre! La prière est la seule puissance qui triomphe de Dieu. Mais le Christ ne lui a laissé aucune efficacité pour le mal; il ne lui a donné de vertu que pour le bien. Aussi ne sait-elle que ramener du chemin même de la mort les âmes des défunts, fortifier les faibles, guérir les malades, chasser les démons, ouvrir les prisons, faire tomber les chaînes des innocents. Elle efface les péchés, repousse les tentations, étouffe les persécutions, console les faibles et réjouit les forts, guide les voyageurs, apaise les flots, épouvante les brigands, nourrit les pauvres et conduit les riches, relève ceux qui sont tombés, affermit ceux qui chancellent, soutient ceux qui sont debout. La prière est le rempart de la foi, nos armes et nos traits contre l'ennemi qui de toutes parts nous observe. Donc, ne marchons jamais sans nos armes[1]. » L'imagination de Tertullien s'est animée peu à peu au spectacle de ces merveilleux effets de l'Oraison. Et le traité s'achève en poème : les anges, toutes les créatures, les bêtes dans leurs étables ou leurs tanières, les oiseaux dans leurs nids, tout prie dans le monde; Dieu même a prié[2].

Par une coïncidence très significative, l'opuscule sur la *Pénitence* se compose, comme le précédent, de deux parties très distinctes, dont la première vise également les catéchumènes[3]. A ces recrues du christianisme, qui par leur présence seule prouvaient le progrès de la foi, le prêtre témoigne un intérêt tout particulier. Il sait leur inexpérience, leurs tâtonnements et leur maladresse; il les compare familièrement aux petits chiens qui essaient de marcher ou de ramper avant d'avoir les yeux bien ouverts[4]. Pour encourager les pécheurs, il leur cite son propre exemple; il se reporte au temps où il était encore païen, où, aveugle et ignorant, il n'avait pour se guider que la raison naturelle[5]. Il exhorte les catéchumènes à se relever, comme lui, par le repentir : « La pénitence, dit-il, c'est la vie, puisque Dieu la préfère à la mort. Allons, pécheur qui me ressembles — ou plutôt, pécheur moins coupable que moi, car je reconnais ma supériorité dans la faute — allons, attache-toi à la pénitence, comme le naufragé à la planche de salut. Elle te tirera du gouffre où t'ont plongé tes péchés, et te conduira dans le port de la miséricorde divine. Saisis

1) *De oratione*, 29.
2) *Ibid.*, 29.
3) *De paenitent.*, 1-6.
4) *Ibid.*, 6.
5) *Ibid.*, 1.

cette chance imprévue de bonheur[1]. » Le repentir est fondé en raison, puisque les païens mêmes en ont l'idée confuse[2]; et il est ordonné par Dieu, comme le montrent une foule de récits ou de préceptes des livres saints[3]. Pour connaître quelles fautes sont à expier, chacun n'a qu'à écouter sa conscience, en se souvenant qu'il y a des péchés spirituels comme des péchés charnels, des péchés d'intention comme des péchés de fait[4]. Mais le vrai repentir implique la ferme résolution de ne plus offenser Dieu[5]. C'est ce qu'oublient volontiers les catéchumènes. Ils sont encore attirés par les séductions de ce monde auquel ils ont renoncé, semblables à un fruit gâté d'un côté et sain de l'autre[6]. Beaucoup d'entre eux se font une singulière idée de la vertu du baptême. Se croyant sûrs d'être pardonnés au grand jour de l'initiation, ils ajournent indéfiniment la cérémonie, et, en attendant, ils veulent jouir de leur reste[7]. C'est prétendre acheter sans payer : la pénitence est le prix du pardon, la condition expresse de l'impunité. Que ces « conscrits » de la foi renoncent donc à leur dangereuse illusion. Qu'ils le sachent, Dieu examinera la valeur de leur repentir, comme le marchand examine l'écu qu'on lui tend[8].

Il y a une seconde pénitence, celle qui peut racheter les péchés commis après le baptême[9]. A peine le fidèle est-il sorti du bain sacré, qu'une lutte acharnée s'engage entre lui et les démons. Furieux de voir sa proie lui échapper, le diable redouble de ruses, multiplie les tentations; et souvent encore il finit par l'emporter[10]. Moins dur maintenant qu'il ne le deviendra plus tard sous l'influence du montanisme[11], Tertullien exhorte le pécheur à ne point désespérer. On peut obtenir son pardon, mais une seule fois[12]. On ne l'obtient d'ailleurs qu'après une longue expiation. Ici, le témoignage de la conscience ne suffit plus; il faut des actes extérieurs, confession publique, jeûnes, macérations, humiliations de toute sorte. L'auteur fait une peinture très réaliste des cérémonies de cette seconde pénitence : « Pour la confession, dit-il, les règles de la discipline prosternent et humilient l'homme; elles lui imposent les épreuves qui appellent les miséricordes. Elles changent même sa tenue et sa nourriture. Le pécheur doit se coucher dans le sac et la cendre, couvrir son corps de haillons,

1) *De paenitent.*, 4.
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 3.
5) *Ibid.*, 5.
6) *Ibid.*, 6.
7) « Certi enim indubitatae veniae delictorum medium tempus interim furantur et commeatum sibi faciunt delinquendi... » (*ibid.*, 6).
8) *Ibid.*, 6.
9) *Ibid.*, 7-12.
10) *Ibid.*, 7.
11) Cf. *De pudicit.*, 1; 13.
12) *De paenitent.*, 7-8.

écraser son âme sous la douleur, méditer tristement sur ses péchés. Il doit s'interdire toute délicatesse dans le boire et le manger, non à cause de son ventre, mais à cause de son âme; le plus souvent, il doit jeûner, se nourrir de prières, gémir, pleurer, crier nuit et jour devant le Seigneur Dieu, se rouler aux pieds des prêtres, s'agenouiller devant les serviteurs de Dieu, prier tous les frères de porter à Dieu ses supplications[1]. » Cette terrible discipline de la pénitence effrayait souvent les coupables. Ils reculaient par mauvaise honte, surtout par crainte des macérations et du jeûne. Ces délicats, Tertullien les poursuit de sa mordante ironie : « Faut-il donc que nous revêtions la pourpre de Tyr pour faire pénitence? Donnez-moi une épingle pour séparer mes cheveux, de la poudre pour blanchir mes dents, des ciseaux de fer ou de bronze pour nettoyer mes ongles; donnez-moi tout ce que vous avez de fard et de rouge pour les lèvres ou les joues. Mettez-vous aussi en quête d'une agréable ville d'eau ou d'une plage, augmentez la dépense, engraissez-vous de poulardes, buvez de vieux vins bien dépouillés. Et, si l'on vous demande pourquoi tous ces frais, répondez : J'ai péché contre Dieu, et j'ai compromis mon salut éternel; aussi je tremble maintenant, je me macère et me torture, pour apaiser Dieu que j'ai offensé par mes fautes[2]. » Mais il ne s'agit pas de savoir si la discipline est sévère ou non; il s'agit de saisir le seul moyen qui permette au pécheur d'échapper aux flammes de l'enfer[3]. Et l'auteur s'inquiète lui-même de son propre salut. Il se reproche de parler et d'écrire, au lieu de prêcher d'exemple, lui qui se reconnaît coupable de toutes les fautes. Il se sent prédestiné à la pénitence[4], — jusqu'au jour où le montanisme, en lui révélant un Dieu inexorable, le convaincra de la vanité des confessions publiques et des pénitences.

En écrivant ces traités de discipline, Tertullien précisait ses idées sur les devoirs du chrétien[5]. Malgré ses théories sur le rôle de la Providence et sur l'efficacité de la grâce, il considérait que l'homme est entièrement libre dans la direction de sa volonté, donc responsable de tous ses actes[6]. Mais cette libre volonté, qui peut choisir à son gré le bien ou le mal, ne peut

1) *De paenitent.*, 9.
2) *Ibid.*, 11.
3) *Ibid.*, 12.
4) « Peccator enim omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi paenitentiae natus... » (*ibid.*, 12).
5) Cf. Nielsen, *Tertullians Ethik* (Schönberg, 1879) ; Ludwig, *Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung* (Leipzig, 1885).
6) « Nobis est voluntas et arbitrium eligendi alterum... Ita nostra est voluntas, cum malum volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult... » (Tertullien, *De exhort. castit.*, 2).

atteindre sûrement le bien que si elle est guidée par Dieu, et aussi par l'Église, chargée d'interpréter et de faire respecter les préceptes divins[1]. D'où la nécessité de formuler des règles de conduite[2]. Pour déterminer ces règles, Tertullien s'appuie sur la tradition. Sans doute, cette tradition, il l'a parfois malmenée plus tard, dans l'ardeur de ses convictions montanistes[3]. Mais, alors même, il y est resté fidèle toutes les fois qu'elle ne contredisait pas ouvertement ses idées nouvelles. Il dit encore en 211 qu'on doit se conformer à un usage « autorisé par la tradition, confirmé par la coutume, observé par la foi »[4]. Il va plus loin, il admet que la coutume, à elle seule, sans texte à l'appui, suffit pour légitimer une règle de discipline[5]. Il en cite de nombreux exemples, et il conclut « qu'une tradition même non écrite peut être justifiée par la pratique, si elle est confirmée par la coutume; car la coutume, par la continuation de la pratique, suffit à attester que la tradition a été alors approuvée »[6]. Néanmoins, autant que possible, on doit établir que la règle est d'accord avec les prescriptions de l'Écriture[7]; et Tertullien y réussit d'ordinaire, grâce à toutes les ressources de l'interprétation allégorique[8]. Enfin l'on doit donner aussi à la discipline une base rationnelle; car « les pratiques chrétiennes ont d'autant plus de raison d'être, quand elles sont légitimées aussi par la nature, qui est la première de toutes les disciplines »[9]. Là où la loi divine est muette, on doit s'en tenir à « la loi commune, gravée à la face du monde sur ces tables des lois naturelles, auxquelles l'apôtre a coutume d'en appeler »[10]. Et, là où la loi divine est formelle, on doit s'efforcer encore de la justifier rationnellement. En effet, « les choses de Dieu sont toute raison; Dieu, créateur de tout, n'a rien réglé, disposé, ordonné, qui ne soit d'accord avec la raison; et il a voulu que tout pût être expliqué et compris par la raison »[11]. Mais ici, comme dans les discussions sur

1) *De praescript. haeretic.*, 41-44; *Apolog.*, 39.

2) *De spectac.*, 1; *De idolol.*, 13 sqq.; *De coron.*, 4 sqq.; *De patient.*, 1 sqq.; *De baptism.*, 1; *De paenitent.*, 6; etc.

3) *De virgin. vel.*, 1; *De monogam.*, 2; *De jejun.*, 3; *De pudicit.*, 1.

4) *De coron.*, 4.

5) « Hanc (observationem) si nulla Scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit » (*ibid.*, 3).

6) *Ibid.*, 4.

7) *De spectac.*, 3; *De coron.*, 3-4; *De paenitent.*, 2; *De virgin. vel.*, 4 sqq.; etc.

8) « Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova Dei gratia » (*De oratione*, 1). — « Semper carnalia in figura spiritalium antecedunt » (*De baptism.*, 5). — Cf. *Advers. Marcion.*, III, 5; *De resurr. carn.*, 20.

9) « Major efficitur ratio christianarum observationum, cum illas etiam natura defendit, quae prima omnium disciplina est » (*De coron.*, 5).

10) « Quaerens igitur Dei legem, habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et Apostolus solet provocare » (*ibid.*, 6).

11) « Quippe res Dei ratio; quia Deus

le dogme, il faut se souvenir du sens particulier que Tertullien donne au mot *raison* : c'est la raison naturelle, en tant qu'elle entrevoit et confirme les grandes vérités du christianisme. Il récuse la raison ambitieuse, dès qu'elle s'aventure hors des voies tracées d'avance et devient hostile[1]; il invoque, et il est heureux d'avoir pour lui, la raison éclairée par la foi. « Je veux, dit-il, que l'on cherche l'explication d'une pratique, mais en observant cette pratique; non pour la détruire, mais plutôt pour l'édification, afin qu'on l'observe mieux, une fois tranquille aussi du côté de la raison[2]. » — Ainsi, pour Tertullien, la discipline chrétienne a pour base la tradition ecclésiastique, qui se justifie par l'Écriture, et qui s'explique par la raison naturelle. C'est d'après ces principes qu'il fixe les règles de conduite.

La vertu essentielle, condition de toutes les autres, est la patience. De l'aveu de l'auteur[3], c'est précisément la vertu qui lui manquait le plus ; en quoi il se connaissait bien, si l'on en juge par ses écrits. Il n'en a pas moins consacré à la patience tout un traité : sorte de sermon qu'il adresse à lui-même et aux autres sur cette vertu. Il s'excuse spirituellement d'en parler; mais il en parlera avec d'autant plus d'admiration et de compétence, comme un malade de la santé[4]. La patience est indispensable au chrétien. Dieu et le Christ lui en ont donné, lui en donnent chaque jour l'exemple, par leur mansuétude envers leurs ennemis[5]. Au contraire, l'impatience vient du diable; elle a causé la déchéance de l'homme, et elle entraîne à tous les vices[6]. En aucun cas, elle ne saurait avoir une cause légitime, ni la perte des richesses, ni les injures, ni la mort des proches, ni un désir quelconque de vengeance[7]. La patience est la condition même de la foi; aussi n'apparaît-elle vraiment dans le monde qu'avec le Christ[8]. Elle seule rend possibles la charité et les autres vertus[9]. Sans elle, on ne peut supporter les souffrances corporelles et mériter le martyre[10]. Cette vraie patience des chrétiens, qu'il ne faut point confondre avec les contrefaçons païennes[11], a pour principe de tout rapporter à Dieu : « Elle confie tout au plus sûr des séquestres, à Dieu. Vous remettez entre ses

omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intellegique voluit » (*De paenitent.*, 1).

1) « Audaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit » (*ibid.*, 4).

2) *De coron.*, 2.

3) *De patient.*, 1.

4) *Ibid.*, 1.

5) *Ibid.*, 2-3.

6) *Ibid.*, 5.

7) *Ibid.*, 7-11.

8) *Ibid.*, 6.

9) *Ibid.*, 12.

10) *Ibid.*, 13-14.

11) *Ibid.*, 1; 16.

mains l'injure qu'on vous a faite? Il vous venge. Le dommage qu'on vous a causé? Il vous indemnise. Votre douleur? Il vous guérit. Votre mort? Il vous ressuscite. Que ne subirait pas la patience, pour avoir Dieu comme débiteur! Et c'est juste. Car la patience se conforme à toutes les volontés de Dieu, obéit à tous ses commandements. Elle arme la foi, gouverne la paix, aide la charité, instruit l'humilité, attend la pénitence, scelle la confession publique, dirige la chair, gouverne l'esprit, maîtrise la langue, retient le bras, triomphe des tentations, chasse le scandale, consomme le martyre, console le pauvre, modère le riche, soutient le faible, encourage le fort, charme le fidèle, attire le païen, recommande l'esclave au maître et le maître à Dieu, pare la femme et ennoblit l'homme. On l'aime chez l'enfant, on l'estime chez le jeune homme, on l'admire chez le vieillard. En tout sexe, à tout âge, elle est belle[1]. » Tertullien déploie toutes ses coquetteries de rhéteur en l'honneur de cette vertu chrétienne. Plus loin, il la personnifie, la pare de toutes les grâces et de tous les dons, la fait asseoir à côté de Dieu lui-même, sur un trône[2].

Ce portrait allégorique de la patience est, pour Tertullien, un idéal de vie chrétienne. A ce même idéal il rapporte tous ses conseils. Avant tout, l'on doit s'abstenir du mal, éviter tout contact avec l'idolâtrie, donc presque toutes relations avec les profanes[3]. On doit fuir les plaisirs : « Tu es bien délicat, chrétien, si même en ce monde tu souhaites le plaisir; ou plutôt, tu es bien sot, si tu appelles cela le plaisir »[4]. Les seules voluptés du chrétien, c'est « le dédain même de la volupté, le mépris du monde entier, la vraie liberté, la pureté de la conscience, la sainteté d'une vie qui ne craint pas la mort »[5]. On doit s'armer de courage et de résignation pour résister aux attaques des démons, pour affronter les persécutions et les malheurs de tout genre[6]. On doit être pur; car « nous sommes tous le temple de Dieu, depuis que l'Esprit-Saint est descendu en nous et nous a consacrés; la gardienne et la prêtresse de ce temple, c'est la chasteté »[7]. Pureté, résignation, dédain du plaisir, éloignement du monde et du mal, ce sont là des vertus d'abstention. Tertullien exige aussi des vertus actives. D'abord, la piété ardente d'une âme toute à Dieu, qu'elle prie sans cesse, et vers qui elle oriente constamment sa pensée[8].

1) *De patient.*, 15.
2) *Ibid.*, 15.
3) *De idolol.*, 17 sqq.; *De spectac.*, 4 sqq.
4) *De spectac.*, 28.
5) *Ibid.*, 29.
6) *De patient.*, 6 sqq.
7) *De cult. fem.*, II, 1.
8) *De oratione*, 23 sqq.; *De coron.*, 3.

Puis le dévouement à nos semblables, le souvenir toujours présent de la fraternité humaine, la compassion pour les faibles et pour les coupables : en un mot, la charité, qui est « le sacrement suprême de la foi, le trésor du christianisme »[1]. Du concours de ces vertus naît le bonheur du chrétien, bonheur très mélancolique, tout d'espérance, c'est-à-dire de renoncement et d'attente. Aussi le vrai chrétien désire la mort : « Notre vœu n'est-il pas celui de l'apôtre? Sortir du monde, pour être admis auprès du Seigneur. Notre plaisir est là où va notre vœu[2]. » Sortir du monde, voilà donc la raison d'être de la vie; le grand souci du chrétien, c'est de se préparer à en sortir; et le grand moyen de s'y préparer, c'est de rompre dès maintenant avec le monde. A cette idée fixe se ramènent, pour Tertullien, toutes les règles de discipline.

II

Attaques de Tertullien contre les mœurs des chrétiens d'Afrique. — La coquetterie : les deux livres sur la *Toilette des femmes*. — La question du voile des femmes : le *De virginibus velandis*. — La question du second mariage. — Les livres *Ad uxorem*. — Le *De exhortatione castitatis*.

De là cette morale si sévère, qui ne transige pas : « Nulle part et jamais n'est excusé ce que Dieu condamne ; nulle part et jamais n'est permis ce qui toujours et partout est défendu[3]. » Il va sans dire que bien peu de chrétiens réglaient leur vie sur ces principes. Cet idéal semblait un défi à la réalité. Les Romains de l'empire avaient la folie du luxe, et l'Afrique du temps des Antonins ou des Sévères, prenait exemple sur Rome. Les descriptions d'Apulée, les ruines de ces riches villas qu'on exhume de toutes parts dans le pays[4], ces mosaïques qui représentent les jeux du cirque, les écuries et les chevaux de course[5], ces bas-reliefs de Carthage qui nous font assister à la toilette

1) « Dilectio summum fidei sacramentum, christiani nominis thesaurus » (*De patient.*, 12). Cf. *Apolog.*, 39; *De spectac.*, 19.

2) *De spectac.*, 28. — Cf. *De idolol.*, 24.

3) « Nusquam et nunquam excusatur, quod Deus damnat; nusquam et nunquam licet quod semper et ubique non licet » (*De spectac.*, 20).

4) Par exemple, les villas d'Oudna, qui ont été récemment déblavées, et d'où l'on a retiré tant de mosaïques. Cf. Gauckler, *Le domaine des Laberii à Uthina*, dans les *Monuments Piot*, II (1896), p. 177 et suiv., pl. XXI et suiv.; *Musée Alaoui*, A, 103-152, pl. V-VIII.

5) *Collections du Musée Alaoui*, I, p. 20 et suiv.; *Musée Alaoui*, A, 19, pl. II; Héron de Villefosse, *Bull. des Antiquaires de France*, 1881, p. 189; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 11150.

d'une dame [1], le témoignage de bien d'autres monuments figurés qui confirme celui des inscriptions ou des auteurs, tout accuse la passion des Africains de ce temps-là pour les vanités mondaines. Ce goût du plaisir sous toutes les formes entravait même le progrès d'une religion qui prêchait le renoncement et l'humilité : « Bien des gens qui se détournent de notre secte, dit Tertullien, craignent plus de risquer leur plaisir que leur vie [2]. » D'ailleurs, beaucoup de fidèles prétendaient faire leur salut sans rien sacrifier des joies de l'existence ; ils continuaient de vivre en païens, sans se croire pour cela de mauvais chrétiens [3]. Ces compromis indignaient un austère moraliste, qui lui-même avait renoncé pour son Dieu aux gloires profanes, et qui s'acharnait d'autant plus contre le monde. A ceux de ses frères qu'égarait la vanité, il prêchait éloquemment le dédain de toutes les frivolités. Il montrait le danger de ces plaisirs profanes, les attaquait en prêtre, les analysait en philosophe, les raillait en homme d'esprit, dans une série d'ouvrages qui tenaient à la fois du sermon, du traité de morale et de la satire. Sa sévérité de moraliste, servie par une merveilleuse justesse de coup d'œil et un rare bonheur d'expression, a fait de lui un habile peintre de mœurs, à la façon de Pétrone ou d'Apulée.

Parmi tous les travers de son temps, dont aucun n'échappait à sa pieuse malice, il poursuivait surtout la coquetterie. Il la jugeait si dangereuse, si contraire à l'idéal chrétien, qu'il ne s'est pas contenté de la condamner en passant ; il l'a prise à parti dans des traités spéciaux. Les deux livres *Sur la toilette des femmes*, dans le cadre de sermons [4], sont de véritables pamphlets, souvent fort amusants. Ces deux livres, qui par beaucoup de manuscrits sont donnés comme deux ouvrages distincts, avec des titres différents [5], sont en effet indépendants l'un de l'autre. Cependant ils doivent être étudiés ensemble ; car ils se complètent, datent du même temps, partent des mêmes principes pour arriver aux mêmes conclusions. L'un traite plus spécialement du luxe des vêtements et des bijoux ; l'autre, des soins du

1) *Musée Lavigerie*, II, p. 38-42, pl. IX-X.

2) « Plures denique invenias, quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta » (*De spectac.*, 2).

3) *Ibid.*, 1-2 ; 20 ; *De idolol.*, 12 sqq. ; *De paenitent.*, 6 ; 10-11 ; *De cult. fem.*, I, 9 ; II, 1 sqq.

4) Cf. *De cult. fem.*, I, 1 : « Nulla omnino vestrum, sorores dilectissimae... » ; *ibid.*, I, 4 ; II, 1 : « Ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae, quo jure deputor vobiscum... audeo ad vos facere sermonem. »

5) Le premier livre, dans la plupart des manuscrits, porte ce titre distinct : *De habitu muliebri.* On s'est fondé sur l'autorité du *Codex Agobardinus*, pour faire de cet ouvrage, non sans raison, le livre I du *De cultu feminarum*. Cf. l'édition d'Oehler, t. I, p. 701.

corps, des artifices de toilette [1]. Mais tous deux visent également la coquetterie, qui, pour une chrétienne, est un grand péché. En effet, la coquetterie, comme tous les dangers qui menacent la foi, est une invention du diable [2]. Elle a été enseignée aux femmes par les anges déchus qui furent précipités du haut du ciel et se consolèrent avec les filles des hommes. Ces démons, « pour le malheur propre et particulier des femmes, leur ont apporté cet instrument de la gloriole féminine, les pierres étincelantes qu'on entremêle dans les colliers, les cercles d'or dont on serre les bras, les matières colorantes dont on teint la laine, et cette poudre noire dont on peint les cils [3]. » Ainsi l'on doit proscrire tous les artifices de toilette, comme entachés d'idolâtrie.

Supposons pourtant que le diable n'y soit pour rien. On n'en doit pas moins condamner toutes les coquetteries. Et d'abord, au nom de la raison. Ces pierreries et ces bijoux, qui fascinent tant d'ignorants, n'ont après tout qu'une valeur de convention [4] ; les perles, par exemple, ne sont que « la verrue d'une coquille » [5]. Et Tertullien répète ici les arguments de Sénèque ou autres philosophes contre le luxe, qui trouble la vie des hommes, sans jamais les satisfaire [6]. En même temps, il met les femmes en garde contre ce désir de plaire qui cause si souvent leur malheur [7]. Il leur fait remarquer aussi qu'en se parant trop elles risquent de déplaire à leur mari : « Je vous parle, dit-il, comme à des païennes, j'invoque ce précepte commun à toutes les nations : c'est à vos maris seuls que vous devez plaire. Or vous leur plairez d'autant plus, que vous vous soucierez moins de plaire aux autres. Soyez tranquilles, mes sœurs bénies ; aucune femme n'est laide pour son mari. Elle lui a plu assez, quand il l'a choisie, soit pour sa beauté, soit pour son caractère. N'allez pas croire que, si vous vous parez moins, vous vous attirerez la haine et le dégoût de votre mari. Tout mari exige la chasteté. S'il est chrétien, il ne demande pas la beauté, car nous ne sommes pas séduits par les avantages que les païens considèrent comme des biens. S'il est idolâtre, au contraire, il regarde même votre beauté comme suspecte, à cause des préjugés absurdes que les païens ont contre vous. Pour qui donc soignez-vous votre beauté [8] ? »

1) « Habitus feminae duplicem speciem circumfert, *cultum* et *ornatum*... » (*De cult. fem.*, I, 4). C'est l'indication du double sujet traité dans les deux livres.
2) *De cult. fem.*, I, 1-2.
3) *Ibid.*, I, 2.
4) *Ibid.*, I, 5-7.
5) « Conchae verruca » (*ibid.*, I, 6).
6) *Ibid.*, I, 7-9.
7) *Ibid.*, II, 2.
8) *Ibid.*, II, 4.

Mais la coquetterie est ingénieuse. Certaines dames chrétiennes refusaient de rien changer à leur tenue, sous prétexte d'éviter le scandale et les blasphèmes[1]. Mauvaise raison, répond Tertullien ; car ce genre de blasphème est le plus beau des éloges, et les serviteurs de Dieu ne doivent pas régler leur conduite sur l'opinion des païens. Loin de s'obstiner par un vain scrupule dans l'erreur passée, les chrétiennes doivent se préparer aux persécutions, au martyre, et, pour cela, dénouer les liens qui par le luxe ou le plaisir les rattachent au monde[2]. D'ailleurs, il y a une raison décisive qui proscrit absolument toutes les inventions de la coquetterie : le respect des œuvres divines. Dieu condamne tout ce qu'il n'a pas fait lui-même. Il n'a pas donné aux moutons une toison rouge ou bleue ; donc il ne veut pas qu'on teigne les étoffes en bleu ou en rouge[3]. De même, il a créé l'homme à son image, et il interdit tout ce qui défigure cette image. Il considère comme une insulte l'usage des riches vêtements, des bijoux, des onguents : « Les femmes offensent Dieu, quand elles cachent leur peau sous le fard, salissent leurs joues avec du rouge, allongent leurs yeux avec du noir. C'est qu'apparemment leur déplaît la plastique de Dieu ; en se modifiant elles-mêmes, elles accusent, elles blâment l'artisan de toutes choses. En effet, elles blâment, quand elles corrigent, quand elles ajoutent ; sans compter qu'elles empruntent ces artifices à un adversaire, au diable[4]. » L'auteur revient sans cesse sur cet argument original : s'il s'élève contre la coquetterie, c'est surtout au nom du respect dû à la personne humaine, œuvre de Dieu.

On peut rire à l'aise, quand on a pour soi Dieu et la raison. Aussi Tertullien donne-t-il carrière à sa verve sarcastique. Comme il craint qu'on ne l'accuse de malmener les femmes « par rivalité de sexe »[5], il n'a garde d'oublier les hommes. Il a observé les manèges des bellâtres : « Chez les hommes, à cause des femmes, comme chez les femmes à cause des hommes, est invétéré ce vice de nature, le désir de plaire. Notre sexe, lui aussi, cherche à faire illusion sur sa beauté. On rase de près sa barbe, on s'épile, on se ratisse tout autour, on arrange sa chevelure, on teint le poil qui blanchit ; sur tout le corps on supprime le duvet à mesure qu'il pousse ; on se farde comme les femmes, on s'adoucit la peau en se frottant avec une certaine poudre ; puis l'on consulte en toute occasion son miroir, on s'examine anxieusement. Et cependant la crainte de Dieu aurait dû nous enlever

1) *De cult. fem.*, II, 11.
2) *Ibid.*, II, 13.
3) *Ibid.*, I, 8 ; II, 10.
4) *Ibid.*, II, 5.
5) « Videlicet nunc vir ut sexu aemulus feminas a suis depello » (*ibid.*, II, 8).

le désir de plaire, nous engager à fuir les occasions de luxure, nous faire considérer ces coquetteries comme du temps perdu et comme un danger pour la chasteté[1] ».

Une fois en règle avec les hommes, Tertullien peut sans scrupule se moquer des femmes. Il passe tout en revue, les toilettes tapageuses, les robes de brocart, les bijoux, les colliers, les pendants d'oreille, les coiffures monumentales, le noir et le rouge, tous les fards et toutes les teintures[2]. Par exemple, il s'amuse à noter les variations fantasques que la mode impose aux coiffures des mondaines : « A quoi bon vous donner tant de mal pour arranger votre chevelure ? Croyez-vous que cela importe au salut ? Laissez donc reposer vos cheveux. Au lieu de cela, tantôt vous les serrez, tantôt vous les laissez flotter, tantôt vous les relevez, tantôt vous les écrasez. Les unes aiment à les boucler, les autres à les laisser tomber et s'envoler au hasard, dans une affectation de simplicité[3]. » Il s'en prend spécialement aux coquettes qui se teignaient en blond, au risque de gâter leurs cheveux et leur santé : « Je vois que certaines d'entre vous donnent à leur cheveux la couleur du safran. Celles-là rougissent même de leur race ; elles voudraient être nées en Germanie ou en Gaule, et elles changent leurs cheveux en conséquence. C'est un mauvais, un très mauvais présage que de mettre ainsi des flammes autour de sa tête, et de croire beau ce qui souille. D'ailleurs, ces onguents altèrent les cheveux ; et l'usage de ces teintures, si pures qu'elles soient, atteint peu à peu le cerveau[4]. » Il s'irrite plus encore contre les faux cheveux des chrétiennes de Carthage : « Vous vous plantez sur la tête je ne sais quelles masses énormes, un fin réseau de perruques, qui, tantôt relevées en forme de casquette, enveloppent le sommet de votre tête comme d'un fourreau ou d'un couvercle, et tantôt retombent en arrière pour s'amonceler sur votre cou... Vous ajoutez à votre poids en fixant sur votre nuque comme des bosses ou des ombilics de bouclier. Si vous ne rougissez pas de ces énormes masses, rougissez au moins de la souillure : n'allez pas prendre la dépouille d'une autre, d'une tête peut-être immonde, peut-être coupable et destinée à l'enfer, pour en parer la tête sainte d'une chrétienne. Ou plutôt, débarrassez votre tête libre de cet appareil d'esclavage[5]. » — Et l'auteur, suivant sa coutume, entre franchement en scène. Il avait commencé son sermon sur un ton modeste, se déclarant le dernier des fidèles, s'excusant de donner des conseils à ses

1) *De cult. fem.*, II, 8.
2) *Ibid.*, I, 5-9 ; II, 5-7 ; 9-11.
3) *Ibid.*, II, 7.
4) *Ibid.*, II, 6.
5) *Ibid.*, II, 7.

sœurs[1]. Mais il s'est enhardi, à mesure qu'il démasquait les coquettes. Après s'être moqué d'elles, il leur donne rendez-vous au jugement dernier. Il souhaite de pouvoir, ce jour-là, élever la tête « au niveau de leurs talons[2]. » Il verra si elles ressuscitent avec leur céruse, leur rouge, leur safran, leurs perruques monumentales, et si les anges les transportent en cet attirail jusque dans les nues, devant le trône du Christ[3].

A ces folles inventions de la coquetterie féminine, Tertullien oppose son idéal de la femme chrétienne. A la pureté du cœur doit correspondre la simplicité de la mise[4]. On doit reconnaître une chrétienne à sa tenue, à son costume seul[5]. Pour son bonheur, elle est affranchie des obligations ou des vains prétextes qu'invoque la vanité des païennes : nécessité de se rendre dans les temples, de se montrer aux spectacles, aux fêtes[6]. Si elle sort, c'est pour visiter des malades, pour assister aux offices ou écouter la parole de Dieu ; or rien de tout cela ne comporte la moindre parure. Si par hasard des relations d'amitié ou un devoir à remplir la mettent en présence des païens, la chrétienne doit rester ce qu'elle est, et prêcher d'exemple[7]. Si quelques grandes dames sont contraintes par leur rang à se mettre en frais de toilette, elles peuvent du moins y apporter de la modération, se borner au strict nécessaire[8]. On doit dédaigner la beauté, si on ne l'a pas, et l'oublier, si on l'a[9]. La vraie toilette de la beauté est la négligence ; et le seul luxe permis est la propreté[10]. Toujours l'âme doit apparaître à travers ce corps qui est l'image de Dieu : « A la chasteté chrétienne il ne suffit point d'être, il faut encore qu'elle se montre. Telle doit être sa plénitude, qu'elle doit rayonner de l'âme jusqu'à la tenue, jaillir de la conscience jusqu'à la surface... Soumettez-vous à vos maris, et vous serez assez parées. Travaillez de vos mains la laine, restez au logis, et vous plairez plus qu'avec des bijoux d'or. Revêtez la soie de la probité, le lin de l'honneur, la pourpre de la chasteté : avec ces onguents-là, vous serez aimées de Dieu[11]. » — Cet idéal féminin, c'est le portrait des dames romaines de la légende, mais illuminé d'un rayon de foi et de divine espérance.

Aux livres sur la *Toilette des femmes* se rattache un traité plus

1) « Postremissimus equidem eo jure conservitii et fraternitatis audeo ad vos facere sermonem » (*ibid.*, II, 1).

2) « Atque utinam miserrimus ego in illa die christianae exultationis vel infra calcanea vestra caput elevem ! » (*ibid.*, II, 7).

3) *Ibid.*, II, 7.

4) *Ibid.*, II, 12-13.

5) *Ibid.*, II, 1 et 10.

6) *Ibid.*, II, 11.

7) *Ibid.*, II, 11.

8) *Ibid.*, II, 9.

9) *Ibid.*, II, 3.

10) *Ibid.*, II, 2 ; 5.

11) *Ibid.*, II, 13.

spécial, sur le *Voile des vierges*. Cet opuscule a été composé un peu plus tard, entre 208 et 211[1], sous l'influence du montanisme. On doit remarquer cependant que la thèse soutenue alors par Tertullien n'était pas une innovation de sectaire. En effet, il avait défendu précédemment les même idées dans des œuvres entièrement orthodoxes. Il disait, par exemple, dans un passage de la *Toilette des femmes* : « En vain vous travaillez à vous parer, en vain vous appelez à l'aide les plus habiles artistes en coiffure. Dieu vous ordonne de vous voiler. C'est, je crois, pour qu'on ne voie pas la tête de quelques-unes d'entre vous[2]. » Il avait même indiqué déjà ses raisons dans trois chapitres de l'opuscule sur la *Prière*, où il tentait de démontrer que toutes les femmes devaient être voilées à l'Eglise[3]. Evidemment il tenait beaucoup à cette règle de discipline, car il y consacra deux traités : l'un en grec, qui est perdu[4]; l'autre en latin, que nous possédons. Celui-ci est sans doute une adaptation de l'ouvrage grec, avec quelques additions. L'auteur y invoque la vision d'une montaniste, qui déterminait la grandeur du voile : « Le Seigneur, dit-il, nous a fixé, même par des révélations, les dimensions du voile. En effet, une de nos sœurs, pendant son sommeil, a vu un ange qui lui frappait le cou, avec ce compliment ironique : Oh ! le beau cou ! comme tu as raison de le laisser nu ! Allons ! découvre-toi depuis la tête jusqu'aux reins ! Tu ne seras pas plus coupable qu'en montrant ton cou[5]. » Cette vision singulière s'explique par le souvenir des sévérités montanistes, qui justifiaient et fortifiaient sur ce point les idées antérieures du prêtre.

Cette question du voile partageait alors les esprits dans l'Eglise de Carthage. Il n'y avait pas là-dessus de tradition établie, ni de règle uniforme. L'usage variait suivant les régions[6]. En Orient, depuis les temps les plus reculés, les femmes de toute race et de toute religion ne se montraient presque jamais à visage découvert. Tertullien cite, entre autres, l'exemple des femmes arabes : comme aujourd'hui dans la plupart des pays musulmans, elles s'enveloppaient entièrement la tête, et ne laissaient voir qu'un œil[7]. De même, les Juives ne sortaient que voilées ; et même on les reconnaissait à la forme de leur voile[8]. Dans beaucoup d'E-

1) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
2) *De cult. fem.*, II, 7.
3) *De oratione*, 20-22.
4) « Proprium jam negotium passus meae opinionis, *latine quoque* ostendam virgines nostras velari oportere » (*De virgin. vel.*, 1).
5) *De virgin. vel.*, 17.
6) *Ibid.*, 2. Cf. *De oratione*, 21-22.
7) « Judicabunt vos Arabiae feminae ethnicae, quae non caput, sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidiam frui lucem quam totam faciem prostituere » (*De virgin. vel.*, 17).
8) « Apud Judaeos tam sollemne est fe-

glises grecques, la même règle s'était imposée à toutes les chrétiennes[1]. Mais, dans les communautés d'Occident, la discipline était beaucoup moins rigoureuse. Sans doute, elle obligeait les femmes mariées à porter le voile, suivant la coutume juive et orientale; mais elle en exemptait souvent les vierges[2]. On sait que les vierges formaient alors un groupe distinct. A l'église, elles étaient séparées des autres fidèles par une barrière (*cancellus*), dont l'existence est attestée précisément par une inscription africaine[3]; et elles avaient certains privilèges. Voici donc quelle était la coutume à Carthage, au commencement du IIIe siècle : les chrétiennes mariées ne se montraient, hors de chez elles, que voilées[4]; quelques vierges faisaient de même, par scrupule de pudeur; d'autres gardaient le voile dans les rues et l'ôtaient à l'église[5]; d'autres, enfin, ne se voilaient pas du tout, sans que la majorité des clercs et des fidèles y trouvât à redire[6]. C'était donc, pour les jeunes filles, le régime de la liberté.

Tertullien en veut à cette liberté. Il prétend soumettre les privilégiées à la règle commune. Il est obligé de renoncer, cette fois, à sa tactique ordinaire; car il a contre lui la coutume locale. Il n'hésite donc pas à battre en brèche la tradition, qui « presque toujours est née de l'ignorance ou de la crédulité, s'est fortifiée peu à peu par l'habitude, et finit par être invoquée contre la vérité »[7]. Il oppose l'usage à l'usage, et demande qu'on examine la question en elle-même[8]. Il découvre trois sortes de raisons, qui obligent les vierges à se voiler. D'abord les raisons naturelles : les unes morales, les autres physiques, même physiologiques, parfois bizarres et d'un goût douteux[9]. Puis les textes de l'Ecriture : les prescriptions de saint Paul, que l'on veut appliquer seulement aux femmes mariées, visent en réalité toutes les femmes sans exception[10]. Enfin les nécessités de la discipline ecclésiastique : les vierges ne peuvent s'affranchir des règlements relatifs aux femmes; elles doivent se voiler, du jour où elles cessent d'être enfants, et se voiler dans l'assemblée des fidèles comme dans la rue, car c'est le seul moyen d'éviter une foule de dangers[11]. — Ainsi, la discipline, les livres saints, la nature,

minis eorum velamen capitis, ut inde noscantur » (*De coron.*, 4).

1) « Per Graeciam et quasdam barbarias ejus plures ecclesiae virgines suas abscondunt » (*De virgin. vel.*, 2). Cf. *ibid.*, 8.

2) *Ibid.*, 3; 9-10; 16-17; *De oratione*, 21; *De cult. fem.*, II, 7.

3) Audollent et Letaille, *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1890, p. 506; *Corpus inscript. lat.*, VIII, *supplem.*, 17801.

4) Tertullien, *De virgin. vel.*, 17. Cf. *ibid.*, 4 sqq.

5) *Ibid.*, 13; *De oratione*, 22.

6) *De virgin. vel.*, 3 sqq.; *De oratione*, 21.

7) *De virgin. vel.*, 1.

8) *Ibid.*, 2.

9) *Ibid.*, 3; 11-12; 14-15.

10) *Ibid.*, 4-8.

11) *Ibid.*, 9-15.

sont d'accord ici contre la coutume, et imposent une revision du règlement[1]. Mais Tertullien tient à convaincre aussi les intéressées. Il adresse donc aux femmes un petit sermon : « Il me reste encore à me tourner vers elles, pour qu'elles acceptent plus volontiers cette réforme. Je t'en prie, mère, sœur, ou jeune fille, suivant le nom qu'on doit te donner d'après le nombre de tes années. Je t'en prie, voile ta tête : mère, à cause des fils ; sœur, à cause des frères ; fille, à cause des pères. Tu fais courir un danger à tous les âges. Revêts l'armure de la pudeur ; élève autour de toi le retranchement de la modestie ; abrite ton sexe derrière un mur, qui ne laisse point échapper tes regards ni pénétrer ceux d'autrui. Complète ta tenue de femme, pour conserver l'état de vierge[2]. » En terminant, Tertullien ne peut s'empêcher de donner un bon conseil, même aux femmes mariées. Celles-ci se voilaient, en vérité, mais parfois de telle sorte que le diable n'y perdait rien : elles transformaient leur voile en un bandeau fixé sur le front, ou le remplaçaient par une coiffe légère qui arrivait à peine jusqu'aux oreilles. L'auteur, qui n'est pas galant, compare ces coquettes aux autruches, qui, en cas d'alerte, croient s'être suffisamment cachées en enfonçant leur tête dans un fourré. Il veut que le voile, enveloppant toute la tête et le buste, descende aussi bas que la chevelure tombant en liberté[3]. On ne sait si ces prescriptions rigoureuses ont empêché la coquetterie de tourner le règlement.

Ces précautions minutieuses et ces railleries trahissent une singulière défiance à l'égard de la femme. Tertullien est le premier des grands chrétiens misogynes. Avant les théologiens du Moyen-Age, il considère la femme comme le principal obstacle du salut. Il lui refuse tout rôle actif dans l'Eglise, et prétend l'enfermer au logis[4]. Il la rappelle durement à la modestie, au sentiment de sa faiblesse et de son éternelle misère, qui la rend à jamais responsable du malheur de l'humanité : « Ne sais-tu pas que tu es Eve ? Sur ton sexe vit dans le monde la sentence de Dieu ; et en toi, vit nécessairement le péché. Tu es la porte du diable ; c'est toi qui as violé l'arbre du Paradis ; c'est toi qui as déserté la première la loi divine ; c'est toi qui as persuadé celui dont le diable n'avait pu triompher. C'est toi qui as brisé si facilement l'image de Dieu, l'homme. A cause du châtiment que tu as mé-

1) « In his consistit defensio nostrae opinionis, secundum Scripturam, secundum naturam, secundum disciplinam... Quicquid contrarium est istis, Dei non est » (*De virgin. vel.*, 16).

2) *Ibid.*, 16.

3) *Ibid.*, 17.

4) *De baptism.*, 17 ; *De cult. fem.*, II, 13 ; *De virgin. vel.*, 9.

rité, à cause de la mort, le Fils de Dieu même a dû mourir [1]. » La femme est sur terre l'alliée du diable contre l'homme; ses faiblesses, ses séductions et ses coquetteries ne sont que ruses d'enfer. Elle ne peut espérer son pardon et son salut, qu'à la condition de renoncer aux grâces de son sexe. Et l'homme, s'il veut plaire à Dieu, doit autant que possible se séparer de la femme. — D'où les préventions de Tertullien contre le mariage. S'il n'osait en contester absolument la légitimité, du moins il l'a toujours considéré comme un état inférieur, une fâcheuse nécessité, et il a toujours conseillé aux fidèles de saisir toute occasion de se soustraire à ce dangereux devoir. De ses idées fixes, c'est peut-être celle à laquelle il tient le plus. Il s'y est attaché dès ses débuts d'écrivain [2], et il en a été hanté jusqu'au moment où l'on perd sa trace [3]. De sa jeunesse, et sans doute d'un temps où il était encore païen, datait son traité philosophique sur les inconvénients du mariage. Devenu chrétien et prêtre, bien avant d'être montaniste, il se prononça en toute occasion pour la prééminence du célibat; et il entreprit une très vive campagne contre le scandale des unions mixtes, surtout contre le second mariage.

Ce grand ennemi du mariage était marié, naturellement. Nous n'en avons qu'une preuve, mais excellente : les deux livres dédiés *A sa femme*. Ces deux livres ont été composés séparément, mais à un court intervalle, tous deux entre 200 et 206. Ils traitent de deux questions distinctes : l'un, du veuvage, et des raisons de ne point se remarier; l'autre, de l'interdiction du mariage avec un païen. Ils ont d'ailleurs ce caractère commun, qu'ils sont à la fois une sorte de testament moral adressé à la femme de l'auteur, et un traité fixant les devoirs des veuves chrétiennes.

Dès les premiers mots, Tertullien explique solennellement à sa femme pourquoi il lui remet ces instructions : « Ma très chère compagne d'esclavage, toi qui sers avec moi le Seigneur, j'ai cru bon de me préoccuper dès maintenant de la conduite que tu devrais tenir après mon départ de ce monde, si j'étais appelé avant toi, et de confier mes instructions à ta foi, pour que tu les observes un jour. En effet, dans les choses profanes, nous prenons nos précautions, et nous voulons régler les intérêts de chacun de nous. Si nous faisons notre testament pour les choses de ce genre, ne devons-nous pas à plus forte raison, pour les choses divines et célestes, nous inquiéter de ce que nous laisserons derrière nous, et assurer d'avance notre legs, pour ainsi

1) *De cult. fem.*, I, 1.

2) Saint Jérôme, *Epist.* 22, 22; *Advers. Jovin.*, I, 13.

3) Tertullien, *De monogam.*, 3 sqq.; *De pudicit.*, 1 sqq.

dire, nos conseils suprêmes et nos recommandations relativement aux choses qui intéressent les biens immortels et l'héritage des cieux? Toi, seulement, puisses-tu recevoir complètement ta part, ce fidéi-commis de mes conseils! Dieu le veuille, lui à qui soit honneur, gloire, renommée, dignité et puissance, maintenant et dans tous les siècles des siècles[1]! » Après cette courte préface, qui mêle si curieusement aux formules du droit romain la gravité recueillie d'une prière, l'auteur arrive au fait : s'il doit mourir le premier, il engage sa femme à ne point se remarier. Il proteste aussitôt que dans ce désir n'entre ni regret ni jalousie : Dieu n'a jamais parlé de renouveler les noces au grand jour de la résurrection. Non, le conseil que l'auteur donne ici à sa femme, il le lui donne dans son intérêt à elle; et c'est le conseil qu'il donne en même temps à toutes les veuves[2]. Dieu, sans doute, permet qu'on se marie, mais une seule fois[3]. Si le mariage est autorisé par nécessité, ce n'en est pas moins une condition inférieure[4]. Deux raisons y poussent les femmes : la faiblesse de la chair et l'ambition. Or, ces deux raisons sont également indignes d'une chrétienne, qui doit songer seulement à Dieu[5]. En vain l'on allègue « le plaisir très amer d'avoir des enfants »[6] : les chrétiens ont plusieurs motifs de n'en point désirer. La véritable condition des fidèles, c'est le célibat; beaucoup d'entre eux, même mariés, font vœu d'abstinence; et en cela ils suivent simplement l'exemple de bien des païennes vouées au culte des idoles, comme les prêtresses de la Cérès africaine[7]. Donc une veuve ne doit pas se remarier; si elle le faisait, elle irait contre la volonté de Dieu, qui l'a rendue veuve[8]. Elle doit se souvenir, au contraire, que le veuvage est un état privilégié; et elle doit profiter de cette liberté nouvelle pour mieux assurer son salut, en s'affranchissant des vanités mondaines. C'est d'après ces principes que la femme de Tertullien, si elle lui survit, devra régler sa conduite. Elle y trouvera le vrai bonheur, et aussi la meilleure des consolations; car elle ne pourra se conformer aux instructions du défunt, sans songer à lui[9].

Il est à remarquer que presque tous les arguments invoqués ici contre le second mariage tendent à ébranler l'institution

1) *Ad uxor.*, I, 1.

2) « Sed an tibi vel cuicumque alii feminae ad Deum pertinenti proficiet quod suademus licet pertractare » (*ibid.*, I, 1).

3) *Ibid.*, I, 2.

4) *Ibid.*, I, 3.

5) *Ibid.*, I, 4.

6) « Liberorum amarissima voluptate » (*ibid.*, I, 5).

7) *Ibid.*, I, 6. — Cf. *De exhort. castit.*, 13; *De monogam.*, 17.

8) *Ad uxor.*, I, 7.

9) *Ibid.*, I, 8.

même du mariage[1]. C'était l'avis de nombreux hérétiques, surtout des Marcionites, qui n'hésitaient pas à exiger de leurs néophytes le célibat ou le divorce[2]. Tel serait bien aussi l'idéal de Tertullien. Mais il n'ose aller jusque-là, dans la pratique ; par un scrupule de bon sens, il fait la part du mal nécessaire, et se contente d'interdire aux veuves chrétiennes de se remarier.

Cette interdiction même n'avait point encore dans son esprit, à ce moment, la rigueur absolue qu'elle y devait prendre plus tard. C'est ce qui explique qu'il ait pu écrire, peu de temps après, le second livre *A sa femme*, où il semble d'abord se contredire. En effet, il y admet l'hypothèse d'un second mariage, à la condition qu'on n'épouse point un païen. Il s'excuse lui-même de cette contradiction : « Je suis confus, dit-il. Récemment, je t'ai exhortée à t'en tenir au mariage unique, et à persévérer dans le veuvage. Maintenant que je te parle de la possibilité d'une nouvelle chute dans le mariage, je crains de paraître t'y précipiter. Si tu es tout à fait sage, tu sais assurément que tu dois suivre, des deux conseils, le plus utile[3]. » Donc il n'a point changé d'idée ; mais il est obligé de tenir compte de la faiblesse humaine. Forcé de choisir entre deux maux, il se résigne au moindre. Il a été témoin de certains faits qu'il considère comme de vrais scandales : des veuves chrétiennes se remariant avec des païens, et cela ouvertement, sans scrupule, avec une singulière inconscience. Un nouveau scandale de ce genre, qui date à peine de quelques jours, le décide à rappeler aux dames et à leurs imprudents conseillers les règles de la discipline chrétienne[4].

Il établit que les mariages mixtes sont défendus par les Livres saints. Le texte de saint Paul, qu'invoquent les partisans de l'indulgence, s'applique seulement aux néophytes mariés avant leur conversion[5]. La foi ne peut s'allier à l'idolâtrie : tout fidèle qui contracte cette union sacrilège doit être excommunié[6]. Cette loi est motivée par des raisons décisives. Avant tout, une femme mariée à un païen ne peut remplir ses devoirs de chrétienne : « Elle ne peut se conformer à la discipline du Seigneur, ayant à ses côtés un serviteur du diable, chargé par son maître d'empêcher les fidèles de suivre leurs goûts et leurs devoirs. Si c'est un

1) « Igitur sive carnis, sive saeculi, sive posteritatis gratia nubitur, nihil ex istis necessitatibus competit Dei servis » (*Ad uxor.*, I, 5).

2) *Ibid.*, I, 3. — Cf. *Advers. Marcion.*, I, 29.

3) *Ad uxor.*, II, 1.

4) « Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili conjungeretur, idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum praevaricationem... » (*ibid.*, II, 2). Cf. II, 1 : « quarumdam exemplis admonentibus. »

5) *Ibid.*, II, 2.

6) *Ibid.*, II, 3.

jour de station, son mari, dès l'aube, lui parle de bains. Si elle doit observer un jeûne, c'est ce jour-là que son mari offre un festin. Si elle doit sortir, elle est retenue plus que jamais par les soins du ménage. En effet, qui permettrait à sa femme d'aller de rue en rue pour visiter des frères, d'entrer chez des étrangers, dans les plus pauvres masures? Et pour les assemblées de nuit, en cas de besoin, qui donc autorisera volontiers sa femme à le quitter? Enfin, pour la fête de Pâques, qui la verra sans inquiétude s'absenter toute la nuit? Et pour ce banquet du Seigneur, tant calomnié, qui la laissera partir sans soupçon? Souffrira-t-on qu'elle se glisse dans une prison pour embrasser les liens d'un martyr? ou qu'elle donne à l'un des frères le baiser de paix[1]? » On dira peut-être que le mari peut se montrer tolérant. Mais cette tolérance serait encore un danger; et les pratiques secrètes imposées aux fidèles auraient quand même pour témoin un profane, observateur ironique, qui deviendrait facilement un ennemi[2]. Ajoutez à cela que la maîtresse de maison ne pourrait se dispenser d'assister à bien des cérémonies sacrilèges[3]. Elle n'aurait pas l'excuse de celle qui était mariée avant sa conversion, et elle ne peut compter de même sur l'indulgence de Dieu[4]. En fait, ces chrétiennes qui épousent des païens ne s'y décident que pour des motifs assez bas, ambition ou cupidité; et elles deviennent, par là, les esclaves du démon. Le seul mariage autorisé par Dieu est celui que bénit l'Église, et qui unit un chrétien à une chrétienne. Celui-là seulement assure le bonheur : car il réalise l'accord de deux âmes, associées pour la prière, pour le devoir et pour le salut[5].

Dans la pensée de Tertullien, ces instructions pour les veuves s'adressaient également aux veufs. Cependant, quelques années plus tard, entre 208 et 211[6], il reprit cette question dans un opuscule écrit spécialement pour les hommes, et intitulé *Exhortation à la chasteté*. Il dédia ce traité à l'un de ses amis, qui venait de perdre sa femme. C'est donc, d'après les circonstances, une lettre de consolation, à la mode des philosophes; mais cette lettre de consolation présente ce trait original, qu'elle ne contient pas un mot de consolation. L'auteur se réjouirait plutôt de ce deuil qui affranchit son ami. En tout cas, il ne songe qu'à en tirer bon parti pour gagner un veuf à ses idées, et pour instruire du même coup tous les fidèles : « Je ne doute pas, dit-il, mon frère, qu'après avoir vu ta femme partir avant toi dans la

1) *Ad uxor.*, II, 4.
2) *Ibid.*, II, 5.
3) *Ibid.*, II, 6.
4) *Ibid.*, II, 7.
5) *Ibid.*, II, 8.
6) Voyez plus haut, *liv.* II, *chap.* I, § 3.

paix, tu n'aies rétabli le calme dans ton âme, que tu ne réfléchisses sur ton isolement, et que surtout tu n'aies besoin de conseil. Sans doute, en ces matières, chacun doit s'entretenir avec sa foi et consulter ses forces. Pourtant, dans l'espèce, la réflexion est troublée par les nécessités de la chair, qui presque toujours dans la conscience résiste à la foi. Aussi la foi a-t-elle besoin d'un secours extérieur, d'un conseiller, d'un avocat, pour ainsi dire, qui plaide contre les nécessités de la chair[1]. » Tertullien est cet avocat; et il plaide la cause avec une conviction farouche. Il reproduit ici la plupart des arguments et des citations dont il s'était servi déjà dans les livres *A sa femme*. Mais il développe ses raisons avec une logique plus rigoureuse; il en tire des conclusions plus nettes; et surtout, depuis qu'il incline au montanisme[2], il maintient ces conclusions avec plus d'intransigeance.

Désormais, il condamne franchement le second mariage. Il fait de la chasteté la vertu essentielle du chrétien. Il distingue trois degrés de sanctification par la continence : la virginité, la séparation volontaire, le veuvage après une seule union[3]. Dieu ne veut pas qu'on se remarie[4]. S'il ne l'interdit pas en termes formels, si même il semble le tolérer, du moins préfère-t-il de beaucoup la continence[5]. Or l'on doit « considérer sa volonté plutôt que son indulgence »[6]; pour de vrais chrétiens, sa préférence équivaut à une sorte d'interdiction de ce qu'il tolère. Quand saint Paul paraît autoriser les secondes noces, il parle en son nom propre et n'est plus inspiré de l'Esprit[7]. Poussant jusqu'au bout le sophisme, Tertullien conclut que Dieu défend ce qu'il permet. Il cherche des preuves dans l'Ancien Testament, depuis l'histoire d'Adam et Eve[8]. Et quand les faits sont contraires à sa thèse, comme la polygamie des patriarches, il rappelle que l'Evangile a aboli l'ancienne Loi[9]. Il attaque même, en passant, l'institution du mariage[10], où il voit une sorte d'adultère légal, justifié seulement, dans une certaine mesure, par la nécessité[11]. C'est déjà beaucoup, c'est déjà trop, d'user une fois de la permission divine; en user deux fois, c'est abuser, donc pécher.

1) *De exhort. castit.*, 1.
2) Il mentionne ici des prophéties de Prisca, la compagne de Montanus (*ibid.*, 10).
3) *Ibid.*, 1.
4) *Ibid.*, 2.
5) *Ibid.*, 3.
6) « Si voluntas potius Dei quam indulgentia consideretur » (*ibid.*, 1).
7) *Ibid.*, 3-4.
8) *Ibid.*, 5.
9) *Ibid.*, 6.
10) « Et hoc de primo matrimonio, quanto magis de secundo! » (*ibid.*, 4). — « Et cum haec de primis et unis nuptiis praetendi ad causam continentiae possint, quanto magis secundo matrimonio recusando praejudicabunt! » (*ibid.*, 9).
11) *Ibid.*, 8-9.

Tout cela, comme on le voit, n'est que l'exagération de la théorie soutenue précédemment dans les instructions aux veuves. Mais ici, s'adressant aux hommes, Tertullien imagine quelques arguments nouveaux, et il réfute certaines objections familières aux veufs de tous les temps. Il remarque, par exemple, que le second mariage est interdit aux prêtres par l'ancienne Loi, et, à plus forte raison, par la nouvelle. Il prétend démontrer que le même règlement s'applique à tous les fidèles : « Nous nous égarerons, dit-il, si nous pensons que ce qui n'est pas permis aux prêtres est permis aux laïques. Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres?... Là où il n'y a pas de clergé, tu consacres et tu baptises, et, toi seul, tu es ton prêtre... Si donc tu as en toi, quand il le faut, les droits du sacerdoce, tu es nécessairement soumis à la discipline du sacerdoce, puisqu'il est nécessaire que tu en aies les droits... Et si les laïques, eux aussi, n'observent pas les conditions requises pour le choix des prêtres, comment y aura-t-il des prêtres, puisqu'on les choisit parmi les laïques[1]? » C'est proprement jouer sur les mots ; mais Tertullien est si sûr de tenir la vérité, qu'il ne recule pas devant le sophisme. — Et il a réponse à toutes les objections d'ordre pratique. Vous êtes veuf, et vous voulez une femme pour gouverner votre maison, pour commander à vos esclaves, pour garder les clefs et la bourse, pour présider à tous les soins du ménage? Eh bien! prenez une gouvernante, une chrétienne d'un âge respectable, une veuve, qui sera pour vous comme une épouse spirituelle[2]. Cela vaudra mieux que de jouer le rôle ridicule de l'homme entre deux femmes, du veuf remarié qui ne peut oublier la morte ni négliger la vivante, mais qui doit prier pour les deux, au grand scandale de tous[3]. Vous désirez des enfants, sans doute? C'est le plus sûr moyen de compromettre votre salut, en vous rattachant par mille liens aux choses profanes. Vous croyez peut-être, par là, remplir votre devoir de citoyen? Pure sottise, car vous risquez surtout d'augmenter le nombre des ennemis du Christ : « Agissez-vous ainsi dans l'intérêt de l'État? Vous craignez sans doute que les cités ne se dépeuplent, si l'on n'a pas d'enfant; vous craignez la ruine des tribunaux et du commerce, l'abandon des temples; vous craignez qu'il n'y ait plus de gens pour crier : Les chrétiens au lion! En effet, voilà ce que désirent entendre les gens qui veulent avoir des fils. Pour rester veuf, qu'il vous suffise de tous ces embarras que causent les

1) *De exhort. castit.*, 7.
2) *Ibid.*, 12.
3) *Ibid.*, 11.

enfants, surtout chez nous. Si les hommes ont des enfants, c'est qu'ils y sont poussés par les lois : laissés à leur libre volonté, tous les gens sages n'auraient jamais désiré de fils[1]. »

On voit à quelles théories étranges Tertullien peut se laisser entraîner dans l'ardeur d'une polémique. Le mariage, la famille, l'Etat, l'intérêt même de l'Eglise, il sacrifierait tout à son idéal chrétien de chasteté. Il torture les textes de l'Ecriture, défie le bon sens, méconnaît les plus évidentes réalités, renie les plus clairs des devoirs : et pourquoi? Pour engager un ami à ne pas se remarier.

III

Idées de Tertullien sur l'organisation ecclésiastique. — Comment il se représente l'Eglise. — La communauté. — La hiérarchie et la discipline. — Unité catholique.

Cependant, l'on ne doit pas juger le moraliste sur des exagérations de circonstance, qui trahissent d'ailleurs le parti-pris montaniste. Considérés d'ensemble, ses traités de discipline laissent une impression très différente. Au fond, quand les nécessités d'une thèse à soutenir ne le poussent point au sophisme et au paradoxe, Tertullien reste un homme d'ordre et d'autorité. On constate à cet égard un curieux contraste entre l'intransigeance naturelle de sa pensée et son goût inné de la règle. Nous avons vu que, même dans ses ouvrages apologétiques, il cherchait souvent — sans le trouver, il est vrai — un terrain d'entente entre le christianisme et l'Etat païen; quoique la logique des faits l'entraînât presque fatalement à prêcher la rupture, il aurait voulu sincèrement pouvoir rendre à César ce qui appartient à César, comme à Dieu ce qui appartient à Dieu. De même, dans ses luttes contre les hérétiques, dans ses spéculations, il s'appuyait toujours sur les textes de l'Ecriture, sur la tradition, sur la Règle de foi. C'est aussi la tradition et l'Ecriture qu'il invoque presque toujours dans ses traités sur la discipline; et il ne s'en écarte parfois que pour établir des lois plus sévères. Il ne prétend rien changer à l'organisation ecclésiastique de son temps, pas plus qu'à l'ordre politique ou social. Malgré ses allures indépendantes, à travers toutes les aventures de la pensée, il a un grand respect de la hiérarchie, dans l'Eglise comme dans l'Etat : il vénère dans le clergé le gardien de la tradition et des prescriptions divines.

1) *De exhort. castit.*, 12.

Il se représente l'Église comme un immense réseau d'associations mystiques, qui s'étend déjà sur toutes les provinces de l'Empire, même au-delà des frontières, et qui finira par envelopper le monde entier [1]. L'Église est une, en tant qu'instituée par Dieu et soumise à la loi divine. On n'en doit compromettre sous aucun prétexte l'unité fondamentale. Les chrétiens de tout pays, guidés par les Livres saints, par la tradition apostolique et les représentants autorisés de cette tradition, doivent être animés d'une même foi, d'un même esprit, des mêmes espérances [2]; et cette identité de la croyance, au milieu des hérésies et des erreurs profanes, est précisément la pierre de touche des chrétiens authentiques [3]. Mais l'entente reste toute spirituelle; sauf le lien mystique, rien n'unit entre elles les innombrables confréries, aussi nombreuses qu'il y a de groupes de chrétiens à travers le monde. En chaque ville, dans la moindre localité, les fidèles constituent une *Église*: « Là où ils sont trois, ils forment une Église, quand ils seraient des laïques [4]. » En principe, chaque communauté est indépendante, et s'organise comme elle l'entend. En fait, toutes les communautés se ressemblent, dès qu'elles atteignent un certain développement; car elles sont soumises partout aux mêmes nécessités matérielles, obéissent aux mêmes prescriptions des Livres saints, et se modèlent sur les grandes Églises apostoliques [5].

La communauté est à la fois une confrérie religieuse et une société de secours mutuels. Comme tant d'associations profanes autorisées par la loi, elle a sa caisse, alimentée surtout par les cotisations mensuelles et volontaires de ses membres; elle y puise pour l'entretien du clergé et pour les bonnes œuvres de tout genre [6]. Dès qu'elle le peut, elle a ses cimetières particuliers [7], et une maison commune, qui n'est point un temple proprement dit, mais simplement le lieu de réunion, l'*église* (ecclesia) [8]. C'est là qu'on s'assemble pour les agapes ou repas liturgiques, pour les prières collectives, pour la célébration des mystères, et aussi pour les affaires de la confrérie [9]. Tous les initiés, c'est-à-dire tous les chrétiens baptisés, ont droit de présence et de vote dans l'assemblée générale, qui règle les questions importantes et

1) *Apolog.*, 37; 39; 50: *Advers. Judaeos*, 7.
2) « Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus » (*De virgin. vel.*, 2).
3) *De praescript. haeretic.*, 32 sqq.
4) « Sed ubi tres, ecclesia est, licet laïci » (*De exhort. castit.*, 7).
5) *De praescript. haeretic.*, 32; 36.
6) *Apolog.*, 39.
7) *Ad Scapul.*, 3.
8) *De pudicit.*, 4; *De virgin. vel.*, 13.
9) *Apolog.*, 39.

nomme tous les clercs. Cette organisation démocratique se concilie, d'ailleurs, avec une hiérarchie rigoureuse et assez complexe. Au dernier rang, les pénitents[1] et les catéchumènes[2]; puis le groupe le plus nombreux, celui des *fidèles* ou chrétiens baptisés[3]; enfin, les privilégiés de la foi ou de la charité, les confesseurs[4], les vierges[5], les veuves[6]. Au-dessus de tous ces groupes de laïques, l'ordre sacerdotal, qui préside au culte et administre la confrérie[7]. En dehors de quelques ministres inférieurs, tels que les lecteurs[8], le clergé se compose des diacres, qui ont surtout la charge des intérêts matériels, des prêtres, qui forment le conseil des anciens, et du premier d'entre eux, l'évêque, successeur des apôtres et chef suprême de la communauté[9].

Tertullien, qui nous fait connaître cette organisation, la prend pour base de ses théories, de ses critiques ou de ses conseils, au moins dans ses ouvrages orthodoxes. Plus tard, sans doute, quand il sera devenu lui-même un sectaire, il contestera parfois l'autorité du clergé, et lui opposera les droits du simple fidèle. Mais, jusque-là, il approuve et maintient contre tous l'ordre établi ; beaucoup de ses traités ont justement pour objet de rappeler les chrétiens de toute catégorie au respect de la discipline. Il veut que l'évêque conserve la haute direction de la communauté; les prêtres mêmes et les diacres ne pourront baptiser sans sa permission[10]. Les femmes, qui ne sont point admises dans l'ordre sacerdotal, n'auront dans l'Église qu'un droit : obéir et se taire[11]. Les laïques, sous aucun prétexte, ne devront empiéter sur les fonctions et les privilèges du clergé[12]. Ils devront toujours se conformer aux décisions de l'évêque, qui, avec son conseil de prêtres, interprète la parole divine. Les chefs de la confrérie ont pour devoir essentiel de maintenir la tradition et le lien spirituel qui unit chaque communauté à toutes les autres. Pour cela, on peut recourir aux conciles, comme en Orient[13]. Mais la grande règle est d'être en communion avec les Eglises apostoliques ; c'est-à-dire, s'il s'agit de Carthage, d'être en communion avec l'Église de Rome[14].

1) *De paenitent.*, 7 sqq.; *De pudicit.*, 13.
2) *De coron.*, 2; *De praescript. haeretic.*, 41; *De paenitent.*, 6.
3) *De praescript. haeretic.*, 41.
4) *De coron.*, 2.
5) *De virgin. vel.*, 1 sqq.; *De resurr. carn.*, 61.
6) *Ad uxor.*, I, 4 et 8; *De monogam.*, 11.
7) *De idolol.*, 7; *De exhort. castit.*, 7; *De monogam.*, 11.
8) *De praescript. haeretic.*, 41.
9) *De baptism.*, 17.
10) *Ibid.*, 17.
11) *De cult. fem.*, II, 13; *De baptism.*, 17; *De virgin. vel.*, 9.
12) *De baptism.*, 17.
13) *De jejun.*, 13; *De pudicit.*, 10.
14) *De praescript. haeretic.*, 36.

Telles sont les idées de Tertullien sur l'organisation ecclésiastique. Il a pu oublier quelquefois ces principes dans l'entraînement des polémiques ; mais il s'en est inspiré presque toujours dans ses traités de discipline. Homme d'autorité, il a eu le respect de la règle établie et de la hiérarchie, jusqu'au moment où ses théories montanistes l'ont entraîné, presque malgré lui, à une guerre ouverte contre les chefs de l'Église.

CHAPITRE VI

LE MONTANISTE

I

Le montanisme à Rome et en Afrique. — Comment Tertullien s'est séparé peu à peu de l'Église catholique. — Le traité *De Pallio*. — Période des ouvrages semi-montanistes. — Dans quelle mesure se sont modifiées alors les idées de Tertullien. — Rupture avec l'Église.

On ne peut dire que Tertullien soit devenu montaniste par occasion ou par surprise : avant de l'être en fait, il l'était d'instinct, de par l'intransigeance de son esprit. Après avoir si vaillamment défendu l'Eglise contre tous ses ennemis, il était presque fatalement condamné à la combattre un jour. En dix ans, il avait renouvelé l'apologétique, inauguré contre les hérésies une tactique originale, exposé la doctrine de l'Église et justifié ses prétentions, attaqué les abus et formulé à l'usage des fidèles les règles de conduite. Simple laïque d'abord, puis simple prêtre de Carthage, il avait, du droit de son génie et de son éloquence, marqué de son empreinte le christianisme d'Occident, dont il avait assuré l'avenir en lui donnant conscience de sa mission et de sa force. Et pourtant le schisme guettait ce grand adversaire des schismatiques et des hérétiques, défenseur obstiné de l'Eglise, de la tradition, de la discipline. Chose curieuse, c'est précisément son respect de la discipline et de la tradition qui allait faire de lui un révolté. Ame généreuse, mais esprit entier, vite entraîné aux extrêmes par les déductions d'une logique impitoyable, il avait placé trop haut son idéal chrétien. Il s'inquiétait, puis s'irritait des démentis que lui donnait chaque jour la réalité. Cette Eglise, pour l'amour de laquelle il avait tout sacrifié, et dont il s'était fait contre tous le champion, il la voyait malgré lui telle qu'elle

était; il s'habituait à la juger indigne de sa mission, trop préoccupée de vivre, et, pour cela, trop soucieuse de ménager les puissances ou les égoïsmes, trop résignée aux accommodements. Déçu par les réalités de son temps, il s'attachait plus encore au souvenir des communautés apostoliques, où l'on vivait seulement pour la foi et par la foi. Il y cherchait de plus en plus la véritable tradition chrétienne. Par là, il se rapprochait insensiblement des sectaires du montanisme, qui prétendaient justement réaliser de nouveau cet idéal. Dès qu'il connut la doctrine de Montanus, il dut s'y reconnaître; car elle s'accordait merveilleusement avec ses instincts et avec ses rêves. Elle ne devait point le transformer, mais simplement l'encourager à marcher librement dans la voie où le poussait sa nature. Et il put s'y rallier sans hésitation ni lutte; car il croyait y retrouver, sous une forme plus pure, la vraie doctrine et la vraie discipline de l'Eglise.

Vers le début du règne de Marc-Aurèle [1], Montanus, un illuminé phrygien qu'escortaient d'enthousiastes prophétesses comme Maximilla et Prisca ou Priscilla, avait prêché le retour à la foi et à la vie des premiers temps du christianisme. Il répudiait toute concession à l'idolâtrie et à la société profane. Comme autrefois, quoique les circonstances fussent déjà bien changées, il prétendait enfermer les fidèles dans le rêve mystique, les invitait à rompre tout lien avec le monde, à renoncer au mariage et aux devoirs terrestres pour courir plus facilement au devant du martyre, à mener dans l'extase une vie de renoncement. Il multipliait les jeûnes et les austérités de tout genre. Il reprochait à l'Eglise de se trop modeler sur les associations païennes, de sacrifier sa mission céleste aux intérêts d'ici-bas, de subordonner à l'autorité du clergé les inspirations de la foi individuelle, de fausser l'institution divine en l'organisant. Il croyait à l'action toujours présente de la grâce, aux révélations de l'Esprit, du Paraclet, qui, par la bouche des prophètes et parfois du dernier des fidèles, pouvaient compléter chaque jour l'œuvre du Christ [2]. A l'appui de leur doctrine, Montanus et ses partisans produisaient

1) En 157, suivant Épiphane (*Haeres.*, 48, 1). Dans la Chronique d'Eusèbe (*Chron. ad ann.* 173), le montanisme n'est pas mentionné avant 173. Il est probable que la première date correspond au début des prédications de Montanus, et la seconde date aux condamnations formelles prononcées par les évêques d'Asie Mineure. — Sur la chronologie et l'histoire du montanisme, cf. Schwegler, *Der Montanismus* (Tübingen, 1841); Caucanas, *Tertullien et le Montanisme* (Genève, 1876); Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen, 1881); Zahn, *Die Chronologie des Montanismus*, dans les *Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litter.*, t. V, p. 1-57; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 363-381.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 14-18.

des recueils d'oracles ou de visions, qui attribuaient leurs théories et leurs prescriptions à l'inspiration du Paraclet[1].

Tel était sans doute l'esprit de l'Evangile et des communautés primitives. Les nouveaux prophètes n'en risquaient pas moins de compromettre l'avenir, et peut-être l'existence, du christianisme. Ils voulaient détruire l'œuvre d'adaptation sociale qui s'y poursuivait depuis les apôtres, et qui partout, aux groupes mystiques des premiers temps, substituait des corps organisés. Depuis un siècle, on s'était efforcé en tout pays de restreindre le rôle de la grâce et l'initiative individuelle au profit de l'autorité des clercs. Montanus remettait tout en question. Il renversait l'édifice patiemment élevé par trois ou quatre générations; il affaiblissait le christianisme en face du monde païen, désarmait l'orthodoxie en face de l'hérésie, et par ses exigences inhumaines décourageait la plupart des bonnes volontés. — C'est ce qu'avaient compris aussitôt, en Asie Mineure, les chefs des communautés catholiques. Dès que les nouveaux prophètes et prophétesses commencèrent à s'agiter dans leurs bourgs de Phrygie, on les considéra comme des possédés du démon, et l'on voulut charitablement les exorciser. Comme ils protestaient et s'obstinaient à se réclamer du Saint-Esprit, on les excommunia de tous côtés[2]. Contraints de renoncer à leur prétention de réformer l'Eglise, Montanus et ses partisans entreprirent de la remplacer. En beaucoup de localités d'Asie Mineure, ils fondèrent des communautés indépendantes, où l'on appliquait les principes de la secte. Ils s'appelèrent eux-mêmes les Inspirés, les *Pneumatiques* (Πνευματικοί), par opposition aux *Psychiques* (Ψυχικοί) ou catholiques ; aux yeux de leurs adversaires, ils furent simplement les *Montanistes* ou les *Cataphrygiens* (ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις)[3], du nom de leur grand prophète ou de leur pays d'origine. Dès lors, la guerre était déclarée entre les deux partis; et elle fut très vive en Orient. A plusieurs reprises, des synodes y confirmèrent la condamnation des Montanistes[4]. Pour mieux lutter contre l'ennemi commun, une entente s'y noua entre les principales Eglises ; ce fut l'occasion d'une très active correspondance, à laquelle prirent part les plus célèbres évêques de cette génération, Denys de Corinthe, Apollinaire de Hierapolis, Sérapion

1) Epiphane, *Haeres.*, 48, 4; 10-11; Tertullien, *De exhort. castit.*, 10; *De anim.*, 55; 58; *De resurr. carn.*, 11; 63; etc. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 238 sqq.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 16, 8; 10; 16 sqq.

3) *Ibid.*, V, 16, 1 : τὴν λεγομένην κατὰ Φρύγας αἵρεσιν. — Cf. Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 7; saint Cyprien, *Epist.* 75, 7; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 40; saint Augustin, *De haeres.*, 86.

4) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 16, 10; saint Cyprien, *Epist.* 75, 7.

d'Antioche [1]. En même temps, des polémistes catholiques tentaient de réfuter le système de Montanus : par exemple, cet Apollonios que devait combattre Tertullien [2], ou le mystérieux écrivain que cite souvent Eusèbe et qu'on appelle aujourd'hui l'*anonyme anti-montaniste d'Eusèbe* [3].

En Occident, les progrès du montanisme furent beaucoup moins rapides, et la propagande beaucoup moins active ou moins heureuse : ce qui explique que l'attitude des évêques ait été beaucoup moins énergique et moins nette. A Rome, l'histoire de la secte peut se résumer ainsi : des condamnations successives, mais toujours précédées de longues hésitations, et ordinairement suivies d'une période de tolérance [4]. Pendant longtemps, l'Eglise romaine n'est intervenue dans la querelle qu'à contre-cœur, et sur la requête des Eglises d'Orient. Le montanisme, alors presque inconnu en Italie, lui paraissait sans doute un danger bien lointain; et elle craignait, en le proscrivant, de rompre définitivement l'unité catholique. Cependant, à diverses reprises, on la mit en demeure de se prononcer. Il est à croire que les sectaires ne restaient pas inactifs et cherchaient à s'assurer le concours de la grande Eglise fondée par saint Pierre et saint Paul. D'autre part, les catholiques d'Orient tenaient à faire confirmer par elle l'excommunication mainte fois prononcée dans leurs synodes. La question s'était posée à Rome dès le temps du Pontificat de Soter (166-174). Des lettres relatives au montanisme avaient été échan-

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 23; V, 19, 1-3.

2) *Ibid.*, V, 18; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 40.

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 16-17. — Épiphane cite un autre anonyme antimontaniste, qui est peut-être Rhodon (*Haeres.*, 48, 2-13). Enfin, Miltiade et Méliton semblent avoir aussi composé des ouvrages contre le montanisme (Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 26, 2; V, 17, 1).

4) On attribue la condamnation du montanisme tantôt à Éleuthère (174-189), tantôt à Victor (189-198), tantôt à Zéphyrin (198-217). Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, II, p. 363 sqq. Ces divergences d'opinion sont très naturelles; car il est impossible de rapporter au même pape tous les renseignements relatifs à cette condamnation. Le seul moyen de trancher la difficulté est d'admettre qu'il y a eu plusieurs édits. Le montanisme paraît avoir été condamné à trois reprises par l'Église de Rome : une première fois, par Éleuthère, à la suite de la démarche des confesseurs lyonnais (Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 3, 4); une seconde fois, par Victor, à la suite de l'intervention de Praxéas (Tertullien, *Advers. Prax.*, 1); une troisième fois, par Zéphyrin, à la suite des conférences de Proclus et de Caïus (Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4; VI, 20, 3; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 59. — Cf. Tertullien, *De fug. in persec.*, 1 et 14). Cette condamnation trois fois répétée n'a rien de surprenant, si l'on songe au trouble que jetait dans les communautés le progrès du montanisme. A chacune des nouvelles tentatives des sectaires, l'Église de Rome répondit par une sentence qui confirmait et aggravait les précédentes. Tertullien lui-même nous dit que Praxéas, pour décider l'évêque de Rome à rejeter les nouvelles prophéties, invoqua les décisions de ses prédécesseurs : « *Praecessorum ejus auctoritates defendendo* coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare » (*Advers. Prax.*, 1).

gées entre ce pape et l'évêque Denys de Corinthe [1]; et, suivant une tradition, Soter aurait même écrit un livre contre la secte naissante [2]. En 177, les confesseurs de Lyon, sans doute à la demande de leurs frères d'Asie Mineure, entreprirent par lettres une sorte de croisade pour la paix de l'Église, c'est-à-dire contre le montanisme; ils s'adressèrent en particulier à l'Évêque de Rome, qui était alors Eleuthère, et ils obtinrent de lui sans doute une condamnation des nouvelles prophéties [3]. Mais la sentence dut être vite oubliée ou jugée insuffisante; car l'un des successeurs d'Eleuthère, très probablement son successeur immédiat, le pape Victor, eut encore à se prononcer sur la question. Il hésita longtemps, il était même sur le point d'accepter les prophéties, quand Praxéas arriva d'Asie et réussit à faire confirmer les décisions antérieures d'Eleuthère [4]. C'est vers ce temps-là, semble-t-il, dans les premières années du règne de Sévère, qu'apparaissent en Italie les apôtres du montanisme, surtout Proclus [5]. Dès lors, la situation sera toute différente, et l'attitude de l'Eglise de Rome beaucoup plus ferme : bientôt, un prêtre de cette Église va s'attaquer directement à Proclus, et le successeur du pape Victor donnera le coup de grâce au montanisme. Mais jusque-là les

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 23, 9-12.

2) « Scripsit contra eos (Montanistas) librum sanctus Soter, Papa Urbis » (Praedestinati *Haeres.*, 26).

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 3, 4. — Du passage cité plus haut de Tertullien (*Advers. Prax.*, 1), il résulte évidemment que les deux prédécesseurs de Victor, Éleuthère comme Soter, s'étaient nettement prononcés contre le montanisme.

4) Tertullien, *Advers. Prax.*, 1. — Selon toute vraisemblance, c'est de Victor, et non de Zéphyrin, que Praxéas obtint un arrêt contre le montanisme. Zéphyrin dut intervenir seulement après la mort de Septime Sévère (211). Car saint Jérôme place l'activité littéraire de Caïus sous Caracalla : « Caius sub Zephyrino romanae urbis episcopo, id est sub Antonino Severi filio » (*De vir. ill.*, 59); et, comme nous l'avons vu, les conférences entre Caïus et le montaniste Proclus ont eu lieu très probablement à la fin de 212 ou au commencement de 213 (voyez *livr.* II, *chap.* I, § 3). Or l'édit auquel fait allusion Tertullien est certainement bien antérieur. En effet, après avoir obtenu la condamnation du montanisme, Praxéas se mit à prêcher à Rome le Patripassianisme; puis il vint à Carthage, y gagna de nombreux partisans, y fut combattu par Tertullien, et reconnut enfin son erreur (*Advers. Prax.*, 1). Tous ces faits, qui ont évidemment rempli plusieurs années, ont précédé la rupture de Tertullien avec les catholiques (*ibid.*, 1), rupture qui fut précisément déterminée par la campagne de Caïus. Il faut donc placer longtemps avant 212-213 la sentence rendue par l'évêque de Rome à l'instigation de Praxéas. Ainsi cette sentence remonte soit au début du pontificat de Zéphyrin, soit au pontificat de son prédécesseur Victor. Il n'est guère vraisemblable que Zéphyrin ait condamné à deux reprises les nouvelles prophéties; et, d'autre part, le nom d'un certain *Victorinus*, joint au nom de Praxéas dans un traité contre les hérésies (Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 8), est généralement considéré comme une altération du nom de *Victor*. Toutes les probabilités sont donc en faveur de la seconde hypothèse. Le pape Victor était en guerre avec les évêques d'Asie-Mineure sur la question de la Pâques : d'où le bon accueil qu'il fit aux ennemis de ses adversaires, jusqu'au moment où l'habileté de Praxéas changea ses dispositions.

5) Tertullien, *Advers. Valentin.*, 5; Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 7.

diverses condamnations de la secte, sollicitées et obtenues à Rome par les catholiques d'Orient, semblent y avoir été surtout théoriques, et n'y avoir point, dans la pratique, entraîné l'excommunication des fidèles qui accueillaient les nouvelles prophéties.

En tous cas, c'est ainsi que les choses se passaient alors à Carthage, comme le prouvent l'exemple de Tertullien et les faits cités par lui. Vers la fin du règne de Sévère, il y avait dans cette ville sinon une véritable communauté, du moins un groupe de Montanistes. Ils ne devaient pas y être très nombreux; car Tertullien aime à répéter que l'on doit considérer, non la quantité, mais la qualité des fidèles [1]. Ils formaient cependant un groupe, défendaient ouvertement leurs idées, tenaient à jour leur recueil de prophéties ou de visions [2]. Or ces sectaires de Carthage, en ces années-là, entre 207 et 212, n'étaient nullement exclus de la communauté catholique. Les visionnaires et les vierges montanistes assistaient aux offices [3]. Pendant longtemps, Tertullien a pu invoquer les révélations et les prescriptions du Paraclet, sans rompre avec l'Eglise ; et il parlait encore au nom de tous les chrétiens en 212, dans sa lettre au proconsul Scapula. On pouvait donc alors, au moins à Carthage, être un ardent montaniste, sans cesser d'être un assez bon catholique.

D'après le témoignage de saint Augustin, Tertullien avait commencé par combattre les théories de Montanus [4]. Etant donné le caractère de l'homme et son aversion systématique contre toutes les hérésies, le fait n'a rien d'invraisemblable; mais on ne trouve pas trace de ces polémiques dans les ouvrages conservés. Quoi qu'il en soit, les premières manifestations montanistes apparaissent brusquement, en 207-208, dans quelques passages de la seconde édition des livres contre Marcion [5]. Nous ne savons ni par qui ni dans quelles circonstances Tertullien a été gagné aux idées de Montanus. Selon toute apparence, il y est arrivé tout seul, par l'évolution naturelle de sa pensée. L'intransigeance de ses théories, surtout en matière de morale et de discipline, l'avait conduit insensiblement aux frontières du montanisme; et le montanisme, en justifiant ses théories, l'a simplement affermi dans son intransigeance. Il dut être séduit d'abord par l'austérité des disciples de Montanus. Il avait, comme eux, le culte de la tradition, celle

1) *De fug. in persec.*, 14; *De exhort. castit.*, 7. — Cf. *De jejun.*, 11 : « majorem vim imperitorum apud gloriosissimam scilicet multitudinem Psychicorum ».

2) *De anim.*, 9; *De virgin. vel.*, 17.

3) *De virgin. vel.*, 1 sqq.; *De anim.*, 9.

4) « Tertullianus... transiens ad Cataphrygas, quos ante destruxerat » (saint Augustin *De haeres.*, 86).

5) Tertullien, *Advers. Marcion.*, I, 29; III, 24; IV, 22.

de l'Eglise primitive. Et, comme eux, il voulait réserver une part à la raison, à l'initiative individuelle, qui se confondait aisément avec les inspirations de l'Esprit. Enfin, il trouvait dans les révélations du Paraclet le moyen, qu'il cherchait depuis longtemps, de compléter ou de préciser les prescriptions de l'Ecriture, et, par là, de légitimer les sévérités de la discipline.

Un de ses premiers actes, après son adhésion au montanisme, fut d'adopter une tenue ascétique, en rapport avec ses convictions nouvelles. C'est ce qui l'amena à écrire, en l'année 209, son très curieux traité sur le *Manteau*[1]. En effet, ce changement de costume avait excité la surprise dans Carthage[2], et donné lieu sans doute à bien des malentendus. En lui-même, ce nouveau vêtement endossé par Tertullien n'avait rien d'extraordinaire ni d'anormal. C'était tout bonnement le *pallium*, c'est-à-dire une des variétés du manteau grec, une pièce d'étoffe oblongue dont on se drapait pour sortir, un manteau plus court que la toge, et surtout moins apprêté, moins encombrant. Mais, par la force des choses, l'usage de ce costume avait pris peu à peu une signification particulière. Même dans les pays helléniques, le vieux manteau grec était un peu délaissé sous l'empire : depuis l'invasion des modes romaines, ceux-là seuls lui restaient fidèles, qui avaient le souvenir et le respect du passé. Aussi n'était-il plus réellement en faveur que dans un certain milieu social, chez les gens d'étude et d'école. Les philosophes, et tous ceux qui se piquaient d'austérité, portaient un manteau d'une forme spéciale, le manteau court et grossier d'origine dorienne, le *tribôn*, qui depuis Socrate était l'emblème de la sagesse. A Rome, et dans les provinces romaines d'Occident, ces vêtements exotiques furent d'abord, tout simplement, l'indice d'une origine hellénique; ils y devinrent peu à peu l'indice d'une profession ou d'une prétention. Rhéteurs ou grammairiens, poètes ou artistes, médecins, astrologues, tous les ambitieux ou les faméliques d'Orient, arrivaient à Rome depuis les guerres puniques, pour y chercher pâture ou y tenter fortune. Ces aventuriers de lettres, de science ou d'art, n'avaient garde de renoncer à leur costume national, qui, au contraire, leur servait d'enseigne; et, tant que les Grecs conservèrent le monopole presque exclusif de ce genre d'industries, ce costume fut considéré à Rome comme le symbole des professions dites libérales. Cette tradition se main-

1) Sur la date, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

2) Tertullien, *De pall.*, 1. — Cf. *ibid.* 5 : « Ita a toga ad pallium? »; *ibid.*, 6 : « Haec nimirum indignitas erit : A toga ad pallium. »

tint en partie jusque sous l'empire, jusqu'au temps de Tertullien, même plus tard, aussi longtemps que ne fut point tari le flot de l'immigration hellénique. C'est principalement le court pallium des philosophes, le *tribôn*, qui resta en honneur[1] : au IIe siècle de notre ère, à Rome comme en Grèce, c'était, par excellence, l'emblème de la vie ascétique (φιλόσοφος βίος) ; et Marc Aurèle l'adopta dans sa jeunesse, quand il voulut mettre en pratique les maximes de ses maîtres stoïciens[2]. En abandonnant la toge pour le pallium, un rigoriste chrétien ne faisait que suivre l'exemple de nombreux philosophes païens, voire d'un empereur.

Si tant de gens portaient encore ce costume-là, d'où vient donc l'étonnement ironique des Carthaginois, quand ils virent Tertullien s'en affubler? Un peu, de ce qu'il n'était pas Grec; surtout, de ce qu'il était chrétien, un des chrétiens les plus en vue de la communauté, celui qui répudiait le plus hautement toute concession aux usages et traditions profanes. Sa nouvelle tenue devait surprendre ses compatriotes, les fidèles comme les idolâtres, les lettrés comme les ignorants. Les chrétiens de Carthage savaient sans doute que déjà certains de leurs frères d'Orient, voués à l'ascétisme ou égarés par des sectaires, s'étaient montrés dans l'Eglise avec le costume de la vie philosophique; mais on ne voyait dans cette nouveauté qu'une affectation, la manie de se singulariser. Aux yeux des païens instruits, l'adoption du pallium ne pouvait indiquer qu'un retour aux pratiques des philosophes : en revêtant le manteau traditionnel des sages de profession, Tertullien semblait renier à demi sa religion exotique, que depuis longtemps les beaux esprits déclaraient bonne pour les sots. Quant à la foule, elle n'aime en aucun temps qu'on se distingue d'elle, et toujours, en pays romain, elle avait ri volontiers des philosophes. A Carthage, en particulier, elle se montrait hostile au manteau grec : quelques années auparavant, aux conférences publiques d'Apulée, elle s'égayait des plaisanteries de l'orateur sur les gens qui n'avaient du philosophe que le costume, sur les « mendiants à pallium »[3]; et deux siècles plus tard, au

1) Chez les auteurs latins, le mot *pallium* a, suivant les cas, un sens général ou un sens restreint. Dans le premier cas, il désigne toutes les variétés du manteau grec, par opposition à la toge et aux autres manteaux romains; d'où le nom de *palliatae*, donné aux comédies où les personnages portaient des costumes grecs. Au sens restreint du mot, c'est le *pallium* proprement dit, le manteau court (τρίβων) des philosophes, symbole de la vie ascétique. Tertullien, dans son traité du *Pallium*, emploie le mot tour à tour dans les deux sens.

2) « Duodecimum annum ingressus habitum philosophi sumpsit et deinceps tolerantiam, cum studeret in *pallio* et humi cubaret » (Capitolin, *Vita M. Antonini philosophi*, 2, 6).

3) « Palliata mendicabula » (Apulée, *Florid.*, 9). Cf. *ibid.*, 7.

temps de saint Augustin, elle poursuivra de ses quolibets et de ses huées le pallium des premiers moines africains[1]. Rien d'étonnant à ce qu'elle se soit moquée, sinon de Tertullien, du moins de son manteau. C'était un vrai régal de badauds que ce spectacle imprévu, doublement comique : un citoyen romain, un chrétien, déguisé en philosophe.

Tertullien avait trop d'esprit pour en vouloir beaucoup à ces mauvais plaisants. Mais la patience n'était point son fait; et, s'il aimait à rire, c'était aux dépens d'autrui. Il n'a donc point manqué l'occasion de se venger des rieurs en riant plus fort qu'eux, et de leur sottise. Surtout, il tenait à dissiper tout malentendu, à s'expliquer avec les chrétiens et avec les lettrés, dont l'opinion ne pouvait le laisser indifférent. Comme on l'avait raillé ou critiqué dans tous les mondes, il adresse sa réponse à tous les Carthaginois, ces « primats d'Afrique », comme il les appelle solennellement, ou ironiquement, après Apulée[2]. Il les félicite spirituellement de leur prospérité présente, qui doit les consoler de leur passé glorieux, et qui leur laisse le loisir d'observer l'habit des gens[3]. Dès ses premiers mots, il annonce nettement son intention de se justifier sur un ton moitié plaisant, moitié sérieux. Et, de fait, il aura un mot pour tous dans ce petit traité, qui est tout ensemble un jeu d'esprit, souvent aiguisé en satire, et une profession de foi.

Un jeu d'esprit, et dans l'intention de l'auteur, et par les procédés du développement[4]. C'est un plaidoyer spirituel, dans le goût de l'école, mais plein de verve et de bonne humeur, en faveur du pallium et des gens qui portent ce manteau grec.

D'abord — et ceci vise spécialement les badauds — pourquoi n'aurait-on pas le droit de changer d'habit? Est-ce que le changement n'est pas la loi du monde? Considérez le ciel, les astres et les saisons, les mers, les déluges, les tremblements de terre et les volcans, ou, dans l'histoire de l'humanité, les migrations des races, la colonisation, les guerres, les révolutions : vous verrez

1) Salvien, *De gub. Dei*, VIII, 21-23 (éd. Halm, dans les *Monumenta Germaniae historica. — Auctor. antiq.*, vol. I, p. 107).

2) Tertullien, *De pall.*, 1 : « *Principes* semper *Africae*, viri Carthaginienses... « Cf. Apulée, *Florid.*, 16 : « *Principes Africae* viri... »; Salvien, *De gub. Dei*, VII, 67 : « Universarum illic urbium *principe*..., Carthaginem dico ». — On peut se demander si ces expressions concordantes ne se rapportent pas à un titre officiel des Carthaginois (*principes Africae*), analogue au πρῶτοι 'Ασίας qui apparait si souvent sur les inscriptions et les monnaies impériales d'Asie-Mineure.

3) « Gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat, habitus denotare » (*De pall.*, 1).

4) Ce caractère du traité a été surtout mis en lumière par M. Boissier (*La fin du paganisme*, t. I, p. 293 et suiv.).

que tout l'univers est en mouvement[1]. Les bêtes elles-mêmes changent de peau ou de plumage, de toison, de couleur, parfois de sexe. Et, puisqu'il s'agit de vêtements, les progrès de la civilisation ou du luxe n'ont-ils point entraîné partout une série de transformations dans la physionomie des peuples? L'homme était nu à l'origine; ensuite il s'est couvert de feuilles ou de peaux; il s'est plus tard habillé de laine, de coton, de lin ou de soie[2]. En tout pays, l'on a adopté tôt ou tard des modes étrangères. Le manteau grec s'est montré de bonne heure à Rome ; il y est devenu d'un usage si commun, qu'il y a pris un nom latin et que Caton lui-même l'a porté[3]. Pour le choix des vêtements, comme pour tant d'autres choses, la liberté de chacun n'admet qu'une espèce de restrictions : les exigences de la loi naturelle, qui, par exemple, interdit à tous de s'habiller trop richement, et aux hommes de s'habiller en femme[4]. Quant aux Carthaginois, ils sont bien venus à critiquer les changements de costume! Cette toge, dont ils sont maintenant si fiers et qu'ils ne veulent point quitter, ils l'ont empruntée naguère aux Romains leurs maîtres[5]. Cela ne les empêche pas, d'ailleurs, d'accepter aussi beaucoup d'usages grecs : apparemment, ce n'est pas de leurs ancêtres, ou de leurs voisins, les Numides à la barbe hirsute et aux longs cheveux flottants d'où pend une queue de cheval, qu'ils ont appris à se raser de près ou à s'épiler[6]. Bien mieux, avant la domination romaine, même longtemps après la conquête, jusqu'à l'inauguration définitive de la nouvelle Carthage par le proconsul Sentius Saturninus, les Carthaginois eux-mêmes n'ont porté que la tunique courte et un manteau analogue au pallium grec[7]. Ils peuvent constater que c'est encore la tenue officielle des prêtres de leur grand dieu Eschmoun-Esculape[8]. Cependant ils ont si bien délaissé et oublié leur costume national, qu'ils ne le reconnaissent plus aujourd'hui sur le dos d'un de leurs compatriotes[9]. Quand on a tant varié pour son compte, il faut être bien hardi ou bien sot pour se mêler de critiquer l'habit du voisin. — Ainsi, dans l'histoire même de leur ville et de leurs modes, Tertullien trouve des raisons de se moquer à son tour des railleurs; en même temps, au nom de leurs vieux usages et de leur inconstance, il revendique contre tous ses concitoyens le droit au changement, la liberté du costume.

1) *De pall.*, 2.
2) *Ibid.*, 3.
3) *Ibid.*, 3.
4) *Ibid.*, 4.
5) *Ibid.*, 1.
6) *Ibid.*, 4.
7) *Ibid.*, 1.
8) *Ibid.*, 1 et 4.
9) « Sic denique nec pallium agnoscitur » (*ibid.*, 1).

Mais enfin, disait-on dans les cercles lettrés, pourquoi ce retour au manteau traditionnel des philosophes?[1] — Pour bien des raisons, répond Tertullien qui esquisse à l'adresse de ces curieux un panégyrique en règle, et très complexe, du pallium. Ce genre de manteau a d'abord un mérite incontestable, le mérite suprême aux yeux d'un homme de bon sens : c'est d'être fort commode. Votre toge est un fardeau, ou un instrument de torture, plutôt qu'un vêtement. Vous comptez sortir aujourd'hui? Eh bien! vous ne sortirez pas, si vous vous respectez! à moins que dès hier un ouvrier ou un esclave artiste n'ait préparé votre toge, n'en ait dessiné les plis à grand renfort de tablettes et de fers. Et encore, au moment de partir, il vous faudra passer en revue tout votre équipement, étendre la toge, puis l'enrouler plusieurs fois autour du corps, en relever les pans, en redresser les plis, en creuser les poches au bon endroit, examiner si elle tombe régulièrement, à gauche, à droite, devant, derrière. Est-ce tout? Non; car la toge ne va point sans de lourds brodequins, sans une ceinture à la tunique. Ainsi équipé, vous pourrez sortir, mais vous plierez sous le poids comme un portefaix, et vous n'aurez plus qu'une idée, rentrer chez vous pour déposer votre bagage. Au contraire, adoptez le pallium : alors vous n'aurez besoin de rien ni de personne, ni de l'artiste aux fers et aux tablettes, ni de ceinture, ni de brodequins; en un tour de main, vous jetez le manteau sur vos épaules, il se drape tout seul, couvre ou dégage l'épaule comme on veut, ne serre ni n'étrangle, ne pèse rien. Quand vous rentrez, vous pouvez à votre guise le garder sur vous ou l'enlever : en tout cas, il est déjà prêt pour le lendemain. Vous étiez l'esclave de votre toge, vous êtes le maître de votre pallium[2].

Sans doute, répliquaient les gens graves; mais cette toge si incommode, si lourde et si chaude sous notre ciel d'Afrique, c'est pourtant le costume imposé par l'opinion et par les mœurs à tout citoyen qui tient un rang et se respecte. On ne se montre point sans toge au forum, ni dans les assemblées, ni dans les tribunaux, ni dans les bureaux d'administration, ni dans aucun endroit où se traite une affaire; c'est-à-dire, nulle part hors de chez soi, du moins à la ville. — Eh! que m'importent vos affaires et vos usages? J'ai renoncé à toutes ces vanités; ma seule affaire, à moi, c'est mon salut[3]. Êtes-vous bien sûrs, d'ailleurs, que votre toge soit un vêtement si honorable? Elle a drapé plus de

1) « Tamen, inquis, ita a toga ad pallium? » (*De pall.*, 5).

2) *Ibid.*, 5.

3) *Ibid.*, 5.

passions et de vices que de vertus; et c'est le costume ordinaire des gladiateurs, des coquins, des intrigants de bas étage[1]. Voyez, au contraire, quelle est la clientèle du pallium : les maîtres d'école, les grammairiens, les rhéteurs, les sophistes, les médecins, les astrologues et les devins, les musiciens et les poètes, tous les gens voués aux arts libéraux[2]. Avant tout, les philosophes, qui, seuls dans le monde idolâtre, ont combattu le luxe et les vices, familiers aux gens en toge[3]. Le pallium a été jusqu'ici, chez les païens, le symbole du mérite et de la vertu. Pourquoi ne deviendrait-il pas le symbole d'une « philosophie meilleure », éclairée par la foi[4]?

Le plaidoyer est amusant, comme on voit, mais d'un tour paradoxal : en bonne logique, il ne prouve pas grand'chose. Il est bien vrai que tout change ou paraît changer dans le monde; il est vrai aussi que la toge était encombrante, et que le pallium avait été souvent bien porté, et que les Carthaginois avaient adopté beaucoup de modes étrangères. Mais ce n'étaient peut-être pas des motifs suffisants pour rompre en visière aux usages de son temps. Si donc Tertullien insiste complaisamment sur ces raisons à côté, c'est qu'il n'ose indiquer trop clairement la vraie raison. Et s'il ne l'ose pas, c'est qu'il s'adresse à tout le public de Carthage : il ne veut pas mettre les païens dans la confidence des querelles qui divisaient alors la communauté chrétienne. — De là cette physionomie étrange, mobile et trompeuse, du traité sur le *Manteau*. A première vue, et pour les profanes, ce n'est qu'une déclamation d'école, un morceau brillant de rhéteur, construit suivant toutes les règles de l'art, avec tous les procédés et les thèmes traditionnels, amplifications, lieux-communs, exemples historiques, mythologie, panégyrique et prosopopée. L'auteur ne néglige rien pour *agrandir*, comme on disait, et pour égayer son sujet. L'étude du style précise encore cette impression. Antithèses, recherche de l'effet et de l'image, mots populaires et termes de métier, réalisme et pittoresque, petites phrases hachées dont les membres se correspondent deux à deux, ou trois à trois, avec assonances, tous les procédés de style chers à Tertullien se retrouvent ici, mais poussés plus loin encore, jusqu'à l'extrême, jusqu'à l'obscurité ou à la plus fatigante

1) « Verum et accendones et omnis gladiatorum ignominia togata producitur » (*De pall.*, 6). Cf. *ibid.*, 5 : « Et memento istos interim ex multis togatos fuisse ».

2) « Omnis liberalitas studiorum quatuor meis angulis tegitur » (*ibid.*, 6).

3) « Has purulentias civitatis quis eliciet et exsuppurabit, nisi sermo palliatus? » (*ibid.*, 5). Cf. *ibid.*, 6 : « Grande pallii beneficium est, sub cujus recogitatu improbi mores vel erubescunt ».

4) « Melior jam te philosophia dignata est ex quo christianum vestire coepisti » (*ibid.*, 6).

préciosité. Sans aucun doute, quand il écrivait cet opuscule, l'auteur se préoccupait de l'opinion des lettrés : il tenait à prouver aux beaux esprits de Carthage qu'il était digne de porter le manteau grec, qu'il n'avait rien perdu de sa virtuosité d'autrefois, et qu'enfin l'on pouvait être un chrétien décidé sans être un barbare ou un sot.

Pourtant, il se cache autre chose sous ce jeu d'esprit, et quelque chose de très sérieux. A cette date, entre deux persécutions et au milieu des querelles d'Eglise, un ouvrage de Tertullien était nécessairement un acte. Prêtre depuis bien des années, apologiste célèbre, théologien et polémiste, toujours en lutte contre les hommes ou les idées, il n'écrivait plus pour le plaisir d'écrire. Il cherchait en tout la vérité; et il la cherchait avec tant d'âpreté, qu'il allait se tourner bientôt contre son Eglise au nom de ses convictions. Sans doute, il aimait à *rhétoriquer*, comme il dit[1], et il ne s'en est défendu dans aucun des ouvrages de ce temps-là. Mais la rhétorique n'était que la forme de son esprit et de son talent. Elle pouvait fournir le cadre, jouer un grand rôle dans la mise en œuvre : elle n'entrait en jeu que pour une idée. Mais, ici, l'idée maîtresse de l'auteur est comme diffuse, exprimée à mots couverts, voilée à dessein aux yeux des profanes, c'est-à-dire des païens; claire seulement pour les initiés, c'est-à-dire pour les chrétiens de Carthage. Cette idée, qui se trahit surtout à la fin, c'est que le rigorisme chrétien doit se marquer jusque dans la tenue extérieure. En ce sens, le traité du *Manteau* se place logiquement, comme par la date, entre les livres orthodoxes sur la *Toilette des femmes* et le livre semi-montaniste sur le *Voile des vierges*.

Qu'on y songe, en effet : l'occasion du traité sur le *Manteau* était un fait grave dans la vie de l'auteur. C'était, comme on l'a dit joliment, une « prise d'habit »[2]. L'année précédente, dans ses livres *Contre Marcion*, Tertullien avait donné les premiers gages au montanisme[3]. A peine conquis aux principes de la secte, il adoptait un vêtement que l'on considérait déjà, dans les communautés d'Orient, comme un emblème d'ascétisme. Par là, s'il ne rompait point encore avec ses frères chrétiens, il commençait du moins à s'éloigner d'eux, il se séparait du commun des fidèles. Nul doute que cette attitude n'ait été blâmée par les chrétiens du pays. En fait, dans son plaidoyer, l'auteur répond à leurs critiques, comme aux railleries des païens. On lui avait

1) « Ita nos *rhetoricari* quoque provocant » (*De resurr. carn.*, 5).

2) Boissier, *La fin du paganisme*, I, p. 286.

3) *Advers. Marcion.*, I, 29; IV, 22.

objecté, par exemple, que le pallium, costume de philosophes, porté à Carthage même par les prêtres d'Esculape, était souillé d'idolâtrie[1]. Évidemment, cette objection n'a de sens, que faite par des chrétiens; et, pour apaiser leurs scrupules, l'auteur déclare le pallium purifié et sanctifié par le fait seul qu'un chrétien l'adopte[2].

Si le traité est une défense du manteau des philosophes contre les païens, c'est donc aussi une défense du costume ascétique contre les clercs et les fidèles attachés à la tradition catholique. Au milieu de ses jeux de rhéteur, Tertullien suit son idée : nécessité d'une discipline et d'une tenue plus austères, en rapport avec ses nouveaux principes montanistes. A cet égard, le début de la prosopopée du pallium mérite attention : « Moi, dit-il, je ne dois rien au forum, ni au Champ de Mars, ni au sénat, je ne rends de devoirs à personne, je ne m'élance jamais à la tribune, je ne guette aucun prétoire, je ne flaire point les canaux du forum, je ne sollicite personne au barreau et je ne foule point les sièges des tribunaux, je ne trouble pas la justice, je ne suis pas un avocat braillard, je ne suis ni juge, ni soldat, ni roi : je me suis séparé du peuple. Penser à moi est mon unique affaire ; je n'ai qu'un souci, c'est de n'en pas avoir. On vit mieux dans la retraite, et l'on y jouit mieux de la vie qu'en public. — Mais voilà une vie de paresseux, direz-vous. C'est pour la patrie, pour l'empire, pour la fortune, qu'il faut vivre. — *C'était bon autrefois, cette maxime-là.* Personne ne naît pour autrui; car *chacun doit mourir pour son compte*[3]. » Ces singulières déclarations ne conviennent qu'à demi aux philosophes, même aux Epicuriens ou aux Cyniques ; et les derniers mots détonneraient assurément dans la bouche d'un païen. Au contraire, ce sont précisément les théories que Tertullien reprendra et développera bientôt dans ses ouvrages semi-montanistes, surtout dans les traités de l'*Idolâtrie* et de la *Couronne*. Le rapprochement est significatif; et, par une confusion plus ou moins involontaire, le pallium mis en scène au début de la prosopopée est moins le pallium des philosophes que le pallium des ascètes chrétiens[4]. Le sérieux

1) « Cum ipsum hoc pallium morosius ordinatum et crepidae graecatim Aesculapio adulantia, quanto tunc magis arguas illud et urgeas oculis, etsi jam simplicis et inaffectatae, tamen *superstitionis reum*? » (*De pall.*, 4).

2) « Cum hanc primum sapientiam vestit quae vanissimis superstitionibus renuit, tunc certissime pallium super omnes exuvias et peplos augusta vestis... » (*ibid.*, 4). Cf. *ibid.*, 6.

3) *Ibid.*, 5.

4) Ce qui confirme cette interprétation, c'est que la suite du développement marque d'abord une restriction relative aux philosophes (*De pall.*, 5 : *Certe* cum ad Epicuros et Zenonas ventum est...), et même contredit ce qui précède (*ibid.*, 5 : *Tamen* propemodum mihi quoque licebit in publicum prodesse).

de ces déclarations contraste curieusement avec le ton plaisant des autres parties de l'ouvrage. L'auteur ne rit plus, car il touche ici à l'idée qui deviendra de plus en plus pour lui la règle de vie : s'il a pris le manteau grec, c'est justement pour affirmer son intention de rompre avec le monde et de mener une existence plus austère. Il précise encore dans les derniers mots du traité, où il parle nettement en son nom propre : « Voilà, dit-il, comment se défend le pallium. Mais, moi, désormais je lui confère une dignité plus haute, j'en fais l'emblème d'une secte et d'une discipline toutes divines. Réjouis-toi, pallium, et triomphe ! Voici qu'une philosophie meilleure t'a adopté, depuis que tu as commencé d'habiller un chrétien[1]. » Tertullien prétend donc inaugurer dans l'Eglise, au moins à Carthage, la vie philosophique ou ascétique. Cette « philosophie meilleure », dont le pallium sera l'emblème, ce n'est pas le christianisme conciliant des catholiques du temps, c'est le christianisme rigoureux des communautés primitives, tel que prétendaient le faire revivre les partisans de Montanus. Les chrétiens de Carthage ne pouvaient s'y tromper : le jeu d'esprit, où les païens ne trouvaient qu'à rire, cachait pour les initiés une justification du nouveau sectaire, un avertissement aux catholiques, une profession de foi montaniste.

Les quatre ou cinq années qui suivirent la publication du traité sur le *Manteau* ont été, dans la carrière de Tertullien, une période de grande activité. C'est l'époque de ses ouvrages semi-montanistes : traités de polémique pure, le livre contre les Valentiniens et le dernier livre contre Marcion ; traités polémico-dogmatiques, sur l'*Ame*, sur la *Chair du Christ* et la *Résurrection* ; traités de discipline, l'*Exhortation à la Chasteté* et le *Voile des Vierges* ; traités sur les rapports du christianisme et du monde païen, la *Couronne*, l'*Idolâtrie*, la lettre à Scapula. On remarquera que nous avons étudié déjà tous ces ouvrages. En effet, ni pour le dogme, ni pour la discipline, ils ne contiennent rien de tout à fait nouveau, sauf en ce qui touche directement au rôle du Paraclet et aux prophéties montanistes. On ne peut donc les séparer des ouvrages orthodoxes correspondants, qui traitent des mêmes sujets ou de sujets voisins, et dont ils sont la suite logique ou le complément. Prophéties à part, Tertullien poursuit simplement, durant cette période, son œuvre d'apologiste, de polémiste, de docteur chrétien et de moraliste. Assurément, il précise alors ses idées et les développe, mais dans le même sens.

1) *De pall.*, 6.

Hanté par un idéal plus sévère, il pousse plus loin ses théories et ses exigences, mais toutes ses œuvres de ce temps-là (208-212) sont en germe dans quelqu'une de ses œuvres antérieures : la lettre à Scapula dans l'*Apologétique*, l'*Exhortation à la chasteté* dans les livres *A sa femme*, le *Voile des Vierges* dans les livres sur la *Toilette des femmes* et sur la *Prière*, l'*Idolâtrie* et la *Couronne* dans le traité des *Spectacles*. Ce que Tertullien cherche surtout dans le montanisme, ce sont des arguments et des faits nouveaux à l'appui de ses idées favorites. Il y trouve par surcroît un encouragement à suivre ses propres tendances. Jusque-là il s'était souvent contenu, sous l'influence modératrice du clergé et des politiques de la communauté; désormais il s'abandonne plus librement à sa pensée, que l'influence de ses nouveaux amis les sectaires pousse aux aventures. Malgré tout, il se considère comme membre de l'Église. Il dit, par exemple, à propos des chrétiens d'Orient : « Nous avons, eux et nous, une même foi, un même Dieu, le même Christ, la même espérance, le même sacrement du baptême; en un mot, nous sommes une seule Église[1]. » Cette Église, il la défendra encore, à la fin de 212, dans son adresse au proconsul d'Afrique. D'intention et de fait, il restait catholique.

Cependant il ne l'était déjà plus d'esprit. La logique des choses, entre ce prêtre sectaire et les chefs de la communauté, entraînait peu à peu de graves malentendus; le désaccord fondamental éclatait sur divers points, à propos des incidents et des polémiques du jour. Les théories seules sur le rôle du Paraclet et de ses prophètes étaient une injure à l'Église. En effet, suivant Tertullien, leurs révélations avaient pour objet essentiel de compléter en toute chose l'œuvre du Christ : « Le diable, disait-il, poursuit sa tâche et ajoute chaque jour aux inventions de l'iniquité; l'œuvre de Dieu a cessé ou ne progresse plus. C'est pour cela que le Seigneur a envoyé le Paraclet. La faiblesse humaine ne pouvait tout embrasser d'un coup; elle devait être dirigée, instruite peu à peu, et la discipline conduite à sa perfection par ce vicaire du Seigneur, l'Esprit saint... Le rôle du Paraclet, c'est donc de régler la discipline, d'expliquer les Écritures, d'en redresser l'intelligence, d'acheminer au progrès[2]. » On voit la double conséquence : s'il y avait tant de choses à corriger dans l'organisation de l'Église, c'est que l'Église se trompait; et, comme les catholiques n'étaient point éclairés par le Paraclet, ils étaient voués fatalement à l'ignorance et à l'erreur. Tertullien

1) *De virgin. vel.*, 2. 2) *Ibid.*, 1.

distinguait alors quatre degrés dans la connaissance de la vérité, dans l'évolution de la « justice », comme il disait : religion naturelle, judaïsme, Evangile, révélations de l'Esprit[1]. Il considérait le montanisme comme une forme supérieure du christianisme ; ce qui l'amenait nécessairement à regarder les *Psychiques* ou catholiques comme des chrétiens d'ordre inférieur. Aussi parlera-t-il d'eux souvent sur un ton de commisération ; et il ne tiendra compte de leur opinion que pour la combattre. Désormais, dans toutes ses discussions, il confirme, explique ou corrige les textes de l'Ecriture par le témoignage du Paraclet, par les oracles de Montanus et de ses prophétesses, surtout de Prisca[2]. Et, comme la grâce continue d'opérer, comme l'Esprit souffle où il veut, Tertullien s'appuie même, au besoin, sur l'autorité des visionnaires de Carthage : comment négliger les avis d'une femme qui « converse avec les anges, quelquefois même avec le Seigneur, voit et entend les mystères, scrute le cœur de certaines gens, et indique des remèdes à qui la consulte »[3]? Il va plus loin encore. Il admet déjà qu'en toute matière tout fidèle peut proposer une innovation, pourvu qu'il soit inspiré : « Si la loi, dit-il, a pour fondement la raison, on tiendra pour loi tout ce qui sera d'accord avec la raison et sera proposé par n'importe qui. Peut-on douter que tout fidèle n'ait le droit de concevoir et d'établir une règle, pourvu que cette règle convienne à Dieu, soit utile pour la discipline et avantageuse pour le salut? Le Seigneur dit : Pourquoi ne pas juger par vous-mêmes ce qui est juste ? Et il ne s'agit pas seulement de juger, mais de décider et de régler toute chose, d'après ce mot de l'apôtre : Si vous ignorez quelque-chose, Dieu vous le révèlera[4]. » Ces théories-là ne pouvaient plaire au clergé, dont elles minaient toute l'autorité.

D'autant mieux que Tertullien ne se gênait pas pour tirer déjà, de ces théories, bien des conséquences. Il s'en servait pour justifier ses hardiesses. Même en matière de dogme, il professait que « toutes les équivoques du temps passé et les ombres des prétendues paraboles étaient dissipées par une claire et transparente explication de tous les mystères, grâce à la nouvelle prophétie qui coulait à flots du Paraclet[5] ». Et il alléguait les récits des visionnaires à l'appui de ses conceptions aventureuses sur les

1) « Sic et justitia... primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens ; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem » (*ibid.*, 1).

2) *De anim.*, 55 ; 58 ; *De resurr. carn.*, 11 ; 63 ; *De exhort. castit.*, 10 ; *De virgin. vel.*, 1 ; 17 ; *De coron.*, 4 ; etc.

3) *De anim.*, 9.

4) *De coron.*, 4.

5) *De resurr. carn.*, 63.

circonstances de la résurrection ou sur la nature de l'âme[1]. Mais c'est surtout en matière de discipline qu'il tirait grand profit des révélations montanistes : « A la condition, dit-il, qu'on observe la règle de foi, toutes les règles de discipline et de vie comportent innovation et correction, puisque la grâce de Dieu opère et progresse jusqu'à la fin[2]. » Il révérait d'autant plus les communications du Paraclet, qu'elles tendaient plus à l'ascétisme et s'accordaient mieux avec son propre idéal. Fort de cette approbation surnaturelle, il se permettait d'étranges libertés dans l'interprétation des textes de l'Écriture. Il en arrivait à soutenir des thèses comme celles-ci : tout ce qui n'est pas permis expressément, est défendu[3]; une chose n'est légitime, que si elle est ordonnée par Dieu[4]; bien mieux, une chose permise par Dieu est pourtant une chose défendue[5]. Et il s'appuyait sur ces sophismes pour contester et rejeter, en beaucoup de points, la tradition de l'Église[6].

Il fut d'abord en désaccord avec les catholiques de Carthage sur la question du voile, qu'il prétendait imposer à toutes les femmes chrétiennes. On a même supposé que cette querelle avait éveillé l'attention hors de l'Afrique, et déterminé une première intervention du clergé romain, un premier blâme à l'adresse de l'auteur[7]. Selon toute apparence, ses théories de plus en plus exclusives sur l'interdiction du second mariage, amenèrent des difficultés beaucoup plus sérieuses. Pour saint Augustin, c'est ce qui jeta Tertullien dans l'hérésie[8]; et, par une coïncidence qui est à noter, saint Jérôme qualifie nettement d'hérétique le traité sur la *Monogamie*[9]. Ce dernier livre a été écrit bien plus tard, après la rupture définitive, mais il contient une allusion à des démêlés antérieurs : « On me reproche comme une hérésie, dit l'auteur, la règle du mariage unique[10]. » C'est évidemment un écho des polémiques qu'avait soulevées l'*Exhortation à la Chasteté*. — Ce qui dut irriter plus encore les politiques de l'Église, c'est l'attitude que prit Tertullien au temps de la persécution de Scapula (211-212). Coup sur coup, il conseillait aux chrétiens de rompre avec la société païenne (traité de l'*Idolâ-*

1) *De anim.*, 9; *De resurr. carn.*, 55-63.

2) *De virgin. vel.*, 1.

3) *De exhort. castit.*, 4.

4) *De coron.*, 2.

5) *De exhort. castit.*, 3.

6) *De virgin. vel.*, 1.

7) On croit reconnaître des allusions ironiques à une intervention de ce genre dans les trois premiers chapitres du *De virginibus velandis*. Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 597.

8) Saint Augustin, *De haeres.*, 86.

9) Saint Jérôme, *Comm. in Epist. ad Tit.*, I, 6 : « Scripsit et Tertullianus *de monogamia* librum haereticum ».

10) « Itaque monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant » (Tertullien, *De monogam.*, 2). Cf. *ibid.*, 15.

tric), de refuser le service militaire et de courir au-devant de la mort (traité de la *Couronne*, et *Scorpiace*). Au plus fort des violences, il lançait un défi au proconsul (lettre à Scapula). Fidèle à la théorie montaniste de la nécessité du martyre, il reprochait durement aux évêques et aux clercs de se dérober : « Je connais leurs pasteurs, s'écriait-il : des lions dans la paix, des cerfs au combat[1]. »

Ces attaques contre le clergé, cette attitude intransigeante en pleine persécution, ont été, croyons-nous, la cause directe de la rupture. Depuis quelques années, par ses idées sur la discipline, Tertullien était entraîné insensiblement, sinon vers l'hérésie proprement dite, du moins vers le schisme. Saint Jérôme nous dit qu'il fut rejeté définitivement dans la secte montaniste par « les affronts des clercs de l'Église romaine ».[2] Il y eut sans doute une série d'affronts, c'est-à-dire de conseils, de critiques et de reproches, motivés par les théories exclusives de Tertullien sur quelques points de discipline, comme la question du second mariage, par son attitude provocatrice en face des persécutions de Scapula, surtout par ses réflexions injurieuses sur la politique conciliante des clercs. Le dernier affront, qu'il devait considérer comme une déclaration de guerre, fut la revision définitive du procès des montanistes. Pour prêcher la nécessité du martyre, les sectaires s'appuyaient principalement sur les révélations du Paraclet. C'est probablement ce qui ramena l'attention de l'Église sur la légitimité des nouvelles prophéties. D'où, à Rome, les conférences de Caïus et de Proclus, qui entraînèrent une dernière condamnation, cette fois sans appel, du montanisme; et, au commencement de 213, comme nous l'avons montré[3], la rupture de Tertullien avec l'Église, rupture signifiée immédiatement aux catholiques par le traité violemment agressif *Sur la fuite dans la persécution.*

II

Polémiques contre les catholiques. — Le rôle du Paraclet. — Le traité perdu sur l'*Extase*. — La question du martyre : le *Scorpiace* et le *De fuga in persecutione*. — La question du mariage : le *De monogamia*. — La question du jeûne : le *De jejunio adversus Psychicos*. — La question de la pénitence : le *De pudicitia*. — La secte des Tertullianistes. — Caractère des ouvrages montanistes de Tertullien.

Dès lors apparaît un élément nouveau dans l'œuvre de Ter-

1) *De coron.*, 1.
2) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53.
3) Voyez plus haut, *livre* II, *chap.* I, § 3.

tullien : la satire contre l'Église. Depuis 213, chacun de ses livres, directement ou indirectement, et quel qu'en soit le sujet, est plus ou moins un pamphlet contre les catholiques, contre leurs traditions, leurs pratiques ou leurs actes. Ce n'est pas qu'on puisse le considérer alors comme un hérétique, au sens moderne du mot. Quand saint Augustin ou saint Jérôme l'appellent ainsi, ils songent simplement à ses démêlés avec les clercs; de l'hérétique, comme tous les auteurs chrétiens des premiers siècles, ils ne distinguent pas nettement le schismatique. A vrai dire, durant cette dernière période de sa vie, Tertullien n'est ni plus ni moins aventureux qu'autrefois dans les questions de dogme; il continue de respecter la Règle de foi, et les erreurs de doctrine qu'on a pu lui reprocher portent sur des points qui ne figuraient pas alors au formulaire du croyant. Bien mieux, dans le traité *Contre Praxéas*, il poursuit sa campagne contre les hérétiques déclarés, ceux qui repoussent quelque article du symbole; et ce traité, sauf les allusions aux oracles montanistes, ne contient rien que n'aurait pu signer un catholique. Tout cela n'est pas le fait d'un hérétique. En réalité, le dogme n'a été pour rien dans la querelle[1]. Entre le sectaire et l'Eglise, il y avait des divergences de vue profondes, assez profondes pour rendre impossible une réconciliation, mais sur quelques points bien définis, tous étrangers à la Règle de foi : prophéties et autres révélations du Paraclet, autorité du clergé, légitimité de certaines règles de discipline que les montanistes prétendaient imposer à tous les chrétiens.

Le centre du débat était naturellement la question qui avait préparé et déterminé la rupture : le rôle attribué au Paraclet dans la réforme de la discipline[2]. Tant qu'il n'avait pas rompu avec l'Eglise, Tertullien s'était contenté de montrer l'*utilité* des révélations de l'Esprit pour l'intelligence complète des Ecritures, pour la direction des communautés et le progrès moral des fidèles. Maintenant, il soutient hardiment la thèse de la *nécessité* des révélations : « Le Paraclet, dit-il, est nécessaire; il est le messager de toutes les vérités, le soutien de tous les courages[3]. » Sans ce secours surnaturel, on ne peut comprendre les livres

1) Tertullien lui-même, dans ses traités les plus violents contre l'Église, fait remarquer que les montanistes ne touchaient point à la Règle de foi. Cf. *De jejun.*, 1; *De monogam.*, 2.

2) « Nos quidem postea agnitio Paracleti atque defensio disjunxit a Psychicis » (*Advers. Prax.*, 1). Cf. *De monogam.*, 2 : « Nec ulla magis ex causa Paracletum negare coguntur, quam dum existimant novae disciplinae institutorem »; *De jejun.*, 1 : « Hi Paracleto controversiam faciunt; propter hoc novae prophetiae recusantur... »

3) *De fug. in persec.*, 14. — Cf. *ibid.*, 1; *Advers. Prax.*, 2 et 30.

saints[1]. Ces livres saints eux-mêmes ne suffisent pas à éclairer la foi; ou du moins, il faut que l'Esprit nous aide à en tirer ce qui n'y est pas formulé expressément. La loi de Dieu ne devait être connue que par des communications successives; et Jésus n'a pas tout dit. Seul, le Paraclet peut compléter les instructions du Christ. Il confirme la Règle de foi, mais, selon la promesse de Dieu, il perfectionne la discipline : « Le Seigneur a dit : J'ai encore beaucoup de choses à vous révéler, mais vous ne pouvez pas encore les porter ; quand sera venu l'Esprit saint, il vous conduira à toute vérité (*Saint Jean*, XVI, 12-13)... Or, le Paraclet doit nous instruire sur beaucoup de choses que le Seigneur a différées jusqu'à lui : suivant l'ordre annoncé, il confirmera d'abord par son témoignage tout ce que nous croyons du Christ lui-même et tout ce qui concerne le Dieu Créateur, il le glorifiera et nous parlera de lui ; il se fera reconnaître ainsi, par ce respect de la règle essentielle, et alors il révèlera tout ce qui concerne la discipline »[2]. Ces prescriptions, sans doute, semblent sévères; car l'Esprit, qui corrige saint Paul comme le Christ a corrigé Moïse[3], l'Esprit multiplie les jeûnes, les austérités de toute sorte, il vient « pour établir une discipline de sobriété et d'abstinence[4]. » Ces mêmes prescriptions semblent nouvelles, parce qu'elles sont révélées seulement aujourd'hui. Mais, en réalité, elles marquent simplement un retour à la loi primitive et rationnelle, longtemps inconnue ou adoucie; et, logiquement, elles émanent bien « de ce même Christ qui a dit réserver beaucoup d'autres choses aux enseignements du Paraclet »[5]. Les catholiques ont beau repousser toutes ces règles comme des innovations suspectes; le Paraclet « restaure la discipline, plutôt qu'il ne la crée »[6]. En ce domaine, il est désormais la grande autorité, celle qui résume et remplace toutes les autres. C'est pourquoi Tertullien l'invoque sans cesse, et parfois cite textuellement ses oracles[7].

Diableries que tout cela! répliquaient les catholiques. Vous croyez sentir en vous le souffle de l'Esprit; c'est le diable qui vous égare, et vous perd en se moquant de vous. Votre Paraclet n'est qu'un démon, et votre grand prophète un Antéchrist[8]. —

1) « Nos enim, qui et tempora et causas Scripturarum per Dei gratiam inspicimus, maxime Paracleti, non hominum discipuli... » (*Advers. Prax.*, 13).

2) *De monogam.*, 2.

3) *Ibid.*, 14.

4) *De jejun.*, 13.

5) *De monogam.*, 2.

6) *Ibid.*, 4.

7) *De fug. in persec.*, 1; 9; 11; 14; *Advers. Prax.*, 1-2; 8-9; 13; 25; 30; *De monogam.*, 2-4; 14; *De jejun.*, 1; 10-13; *De pudicit.*, 1; 21; etc.

8) « Spiritus diaboli est, dicis, o Psy-

D'où la nécessité pour les montanistes de prouver l'authenticité, c'est-à-dire le caractère divin, des révélations. C'est dans cette intention que Tertullien écrivit, probablement en grec[1], un gros traité sur l'*Extase*. Quoique l'ouvrage soit complètement perdu, on peut s'en faire quelque idée d'après les indications de saint Jérôme. Ce traité « contre l'Eglise » et « pour Montanus » comprenait sept livres[2]. Dans les six premiers, Tertullien visait les catholiques en général et réfutait leurs objections contre les nouvelles prophéties; il y prenait à partie plusieurs polémistes qui étaient intervenus dans le débat, par exemple Méliton de Sardes[3], peut-être aussi Miltiade[4] et le pape Soter[5]. Dans le septième livre, il réfutait en détail Apollonios, un écrivain d'Asie Mineure qui, peu d'années auparavant, avait publié un grand ouvrage contre le montanisme[6]. La perte du traité de l'*Extase* est assurément très regrettable : d'après ce qu'on nous en dit, ce devait être un vigoureux pamphlet, en même temps qu'une étude approfondie des origines et des principes du montanisme, un document de premier ordre pour la biographie de l'auteur et ses démêlés avec l'Eglise, comme pour l'histoire de cette curieuse évolution qui avait éliminé peu à peu du christianisme tout élément prophétique.

La croyance à la *nécessité* des révélations devait entraîner Tertullien à refuser au clergé tout privilège, même toute autorité sérieuse. Déjà, au temps de ses ouvrages semi-montanistes, il considérait les catholiques comme des chrétiens d'espèce inférieure[7]; et il oubliait de faire exception pour les clercs. Quand il eut rompu avec eux, il ne garda aucune mesure; il ne vit plus chez ses adversaires qu'ignorance et préjugés[8]. De son dédain théorique il tira les conclusions naturelles. Par le fait seul qu'ils repoussaient avec le Paraclet le secours de la grâce, tous les catholiques, clercs ou laïques, lui semblaient livrés à toutes les faiblesses et à tous les vices : « Aux Psychiques, disait-il, qui ne reçoivent point l'Esprit, tout ce qui relève de l'Esprit ne plaît pas. Ainsi, comme ce qui relève de l'Esprit ne leur plaît pas, ce

chice... Aut contende diabolum cum Deo facere nostro, aut Satanas Paracletus habeatur. Sed hominem Antichristum adfirmas... » (*De jejun.*, 11). Cf. *ibid.*, 1.

1) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 40 : « Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit περὶ ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit... »

2) *Ibid.*, 24 : « Tertullianus in septem libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano... » Cf. *ibid.*, 40 et 53.

3) *Ibid.*, 24.

4) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 17, 1. — Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 255.

5) Praedestinati *Haeres.*, 26.

6) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 18, 1-14; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 40 et 53.

7) Tertullien, *De virgin. vel.*, 1.

8) *De jejun.*, 1 et 11; *De monogam.*, 1.

qui leur plaira, c'est ce qui relève de la chair, comme contraire à l'Esprit[1]. » Si les évêques et les prêtres condamnaient les sévérités de la discipline montaniste, c'est qu'ils craignaient de compromettre leur tranquillité ou leurs plaisirs profanes[2]. Tertullien leur jetait à la tête les plus brutales injures; il les accusait de donner l'exemple de la lâcheté dans les persécutions, et, par leur complicité ou leur coupable indulgence, d'encourager la gourmandise, le libertinage, le péché sous toutes ses formes[3]. Il leur contestait le droit de gouverner l'Église, et tournait en ridicule les édits de l'évêque de Rome[4]. Il reprochait surtout aux clercs d'altérer le christianisme en voulant trop l'organiser, de le stériliser en l'immobilisant. Il leur disait dans son langage pittoresque : « Vous plantez des poteaux qui fixent à Dieu des limites, pour la grâce comme pour la discipline, pour les dons célestes comme pour les fêtes. Ainsi vous arrêtez le développement de nos devoirs, comme des bienfaits de Dieu ; vous niez qu'il nous impose encore aujourd'hui des obligations[5] .» Par là, le clergé catholique manquait à sa mission, et détruisait, avec sa raison d'être, son autorité. Ce qu'il fallait, c'était renouveler et perfectionner chaque jour le Christianisme, en laissant agir la grâce. Pour cela, on n'avait qu'à profiter des révélations de l'Esprit, même à l'écouter en soi. Car tout fidèle pouvait prophétiser au besoin : « Quand bien même le Paraclet se serait tu depuis Jean, nous aurions été à nous-mêmes nos prophètes[6] .» Dans ces conditions, on n'avait que faire d'une hiérarchie. Et même, la véritable Église n'était plus du côté où était la hiérarchie : « En effet, l'Église même, proprement et avant tout, c'est l'Esprit même... L'Église, c'est l'Esprit qui se révèle par la bouche d'un homme inspiré ; ce n'est pas l'Église, qu'une réunion d'évêques. Au Seigneur, non à son serviteur, appartient le droit de commander; à Dieu lui-même, non à son prêtre[7]. » Tertullien était si convaincu de l'indignité des catholiques, qu'il les assimilait presque aux hérétiques[8].

Puisque, seuls, les montanistes étaient animés du véritable esprit chrétien, c'est à eux qu'il appartenait de fixer les règles de conduite. Telle a été la grande préoccupation de Tertullien, et, à en juger par les ouvrages conservés, sa principale occupation

1) *De monogam.*, 1.
2) *Ibid.*, 2; *De jejun.*, 1.
3) *De fug. in persec.*, 11-14; *De jejun.*, 1 et 12; *De pudicit.*, 1 et 10.
4) *De monogam.*, 12; *De pudicit.*, 1 et 13.
5) *De jejun.*, 11.
6) *Ibid.*, 12.
7) *De pudicit.*, 21.
8) « Sed est hoc sollemne perversis et idiotis haereticis, jam et Psychicis universis... » (*ibid.*, 16).

pendant cette dernière période de sa vie. Dans cet ordre de questions, il se montra de plus en plus agressif contre l'Église, et de plus en plus aventureux. D'abord il poussait plus loin encore certaines de ses théories favorites. Par exemple, ses idées sur l'interdiction du second mariage : les livres orthodoxes *A sa femme*, son opuscule semi-montaniste intitulé *Exhortation à la chasteté*, et son traité montaniste sur la *Monogamie*, marquent nettement trois étapes de sa pensée, qui de la sévérité raisonnable passe à l'exclusivisme sectaire, puis à l'intransigeance absolue, au paradoxe et à la violence. Mais, de plus, il désavouait nettement alors certaines de ses idées antérieures : ainsi, l'opuscule *Sur la fuite dans la persécution* contredit l'adresse *Aux martyrs*, les traités montanistes sur le *Jeûne* et la *Pudicité* contredisent ouvertement le traité orthodoxe sur la *Pénitence*. Désormais Tertullien ramène tout à un idéal supérieur, qu'il précise d'après les révélations de l'Esprit. Ce n'est pas qu'il rejette systématiquement la tradition catholique, dont il avait été longtemps, ou prétendu être, le plus intrépide défenseur. Mais cette tradition, il ne l'accepte plus maintenant que sous bénéfice d'inventaire. Il l'accepte en principe, à moins qu'elle ne soit contraire à des prescriptions du Paraclet ; et il se réserve le droit de l'interpréter, d'en chercher le fondement rationnel. Enfin, il ne l'admet que conditionnellement, provisoirement, dans la pensée que l'Esprit tranchera bientôt la question : « Des pratiques, dit-il, qu'on observe en vertu de la tradition, nous devons d'autant plus apporter une justification rationnelle, qu'elles ne s'appuient point sur l'autorité de l'Écriture : en attendant qu'une manifestation de la grâce céleste vienne les confirmer ou les corriger[1] .» — En fin de compte, tout était subordonné à l'action de la grâce ; et l'intervention du Paraclet avait toujours pour effet d'aggraver les exigences de la discipline. Tertullien se défendait bien d'être dur ; il se contentait, dit-il, de rappeler la volonté de Dieu à ceux qui la méconnaissaient[2]. Sans doute ; mais ce qui était pour lui la vérité divine, c'était l'erreur aux yeux de ses adversaires. D'où ses querelles avec l'Église sur différentes règles de la discipline traditionnelle, notamment sur quatre questions fort importantes : le martyre, le mariage, le jeûne et la pénitence[3].

Au temps des persécutions de Scapula, Tertullien publia coup sur coup deux traités sur le martyre. Il y soutenait la même thèse montaniste, le devoir pour un chrétien de ne se dérober au mar-

1) *De jejun.*, 10.
2) *De monogam.*, 15.
3) « Specialiter autem adversus ecclesiam texuit volumina *De pudicitia*, *De persecutione*, *De jejuniis*, *De monogamia*... » (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53).

tyre sous aucun prétexte. Par là, ces deux traités sont si étroitement liés l'un à l'autre, que nous ne pouvions les séparer dans notre étude. Cependant, ils ont une portée très inégale; et ils diffèrent par le ton, par la méthode, même par l'intention de l'auteur et par les circonstances. Le *Scorpiace*, qui parut en 211 ou 212, est encore un ouvrage semi-montaniste, d'une modération relative; et il vise seulement les hérétiques. Au contraire, l'opuscule *Sur la fuite dans la persécution*, qui fut composé en 213 après la rupture, est le premier des ouvrages franchement montanistes [1]; il vise les catholiques, surtout le clergé. Après le traité dogmatique, le pamphlet.

Un *scorpiace*, en termes de médecine, était simplement un contrepoison, un remède contre la piqûre des scorpions. On sait combien ces petits animaux sont nombreux en Afrique, combien inquiétants, et parfois redoutables. C'était l'avis de Tertullien, qui nous les décrit avec une précision toute scientifique [2]. On en avait si peur dans l'ancienne Carthage, que de cette crainte était née une superstition : dans les fondations des maisons, où nous les retrouvons aujourd'hui, on avait soin de déposer des scorpions de bronze ou d'autre métal, sorte de talismans destinés à écarter les scorpions vivants [3]. Toutefois, au commencement du IIIe siècle de notre ère, ceux-ci n'étaient plus dangereux que pour les païens ou les gens de peu de foi; aux vrais chrétiens, à ceux qui avaient une foi solide, il suffisait pour stériliser le venin, si l'on en croit Tertullien, d'un signe de croix, d'une prière et d'une friction [4]. — Eh bien ! dit Tertullien, qui se plaît à cette comparaison un peu cherchée et d'un tour précieux [5]; eh bien! je vous apporte un remède contre la piqûre d'une autre espèce de scorpions : contre les hérétiques qui osent nier le mérite du martyre [6].

1) Sur ces dates, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.

2) Tertullien, *Scorpiac.*, 1.

3) La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du Musée Alaoui*, Paris, 1897, p. 118 (F, nos 27 et suiv.); p. 126 (H, no 23). Cf. Babelon, *Bull. de la Soc. des Antiquaires de France*, 1894, p. 219; Héron de Villefosse, *ibid.*, p. 288.

4) *Scorpiac.*, 1.

5) *Ibid.*, 1; 4; 7.

6) Le traité, dirigé contre les Valentiniens et autres gnostiques (*Scorpiac.*, 1), visait aussi la *Caïana haeresis*, si l'on en juge par ce passage de saint Jérôme : « Scribit adversum haeresim tuam... Tertullianus, vir eruditissimus, insigne volumen, quod *Scorpiacum* vocat...; quae olim appellabatur Caïana haeresis » (*Contra Vigilant.*, 8). — Se fondant sur un texte de saint Optat (*De schism. donatist.*, IV, 5 : Talis sermo est et *Scorpiani haeretici*, qui negabat debere esse martyria), quelques érudits ont supposé que Tertullien avait voulu attaquer un hérétique appelé *Scorpianus*. Cette hypothèse n'a aucune vraisemblance. D'abord, le texte de saint Optat semble altéré, et l'existence de ce Scorpianus est fort douteuse. De plus, il est clair que le titre du traité a été suggéré à Tertullien par l'idée de sa comparaison des hérétiques avec les scorpions.

On était alors en pleine persécution. Tertullien décrit avec une singulière énergie les cruautés qui décimaient les communautés d'Afrique et de Numidie : « Maintenant, dit-il, en ce moment même, sévit la flamme la plus ardente, la canicule même de la persécution, envoyée par le Cynocéphale en personne (le diable). Les uns dans le feu, d'autres sous le glaive, d'autres sous la dent des bêtes, ont attesté leur foi chrétienne ; d'autres, qui sous les verges et dans les tortures ont goûté au martyre, sont en prison où ils ont faim de ce même martyre. Nous-mêmes, comme des lièvres traqués par des chasseurs, nous sommes assiégés de loin ; et les hérétiques, comme de coutume, entrent en campagne[1]. » En effet, les hérétiques profitaient de l'occasion pour tenter d'égarer les fidèles en flattant leur faiblesse : « Ce qu'est l'été pour les scorpions, la persécution l'est pour les chrétiens. Quand la foi grille et que l'Église brûle comme le buisson ardent, alors éclatent les Gnostiques, alors les Valentiniens s'avancent en rampant, alors tous les adversaires du martyre bouillonnent et s'échauffent, eux aussi, pour attaquer, piquer et tuer. Beaucoup de chrétiens, simples d'esprit et ignorants, sont faibles ; la plupart sont à la merci du vent ; ce sont des chrétiens d'occasion. Les Gnostiques le savent bien ; et ils savent aussi que le meilleur moment pour circonvenir les faibles, c'est le moment où la frayeur laisse ouvertes les portes de l'âme, surtout quand déjà quelque atrocité a couronné la foi des martyrs[2]. » Alors les hérétiques, sous prétexte de sympathie et de pitié, cherchent à séduire les fidèles par leurs discours mielleux. N'est-ce pas une monstruosité, disent-ils, que la mort de tant d'innocents? Peut-on traquer ainsi une secte qui ne fait de mal à personne ! Si encore le sacrifice de tant de vies servait à quelque chose ! Mais tous ces héroïsmes sont parfaitement stériles : c'est folie de vouloir mourir à cause d'un Dieu qui, précisément, est descendu sur la terre pour sauver les hommes. Dieu ne peut être sanguinaire ; il préfère le repentir du pécheur à sa mort ; à plus forte raison, ne peut-il exiger la mort du juste.

Ces raisonnements spécieux inquiétaient les simples d'esprit, et paraissaient convaincants à quiconque ne se sentait pas la vocation du martyre : le poison distillé par les hérétiques faisait des ravages dans l'Eglise. Contre ce poison, Tertullien apporte un remède souverain[3] ; ce remède, c'est la vraie doctrine des livres saints. Le martyre est une nécessité ; car il ne pourrait être évité

1) *Scorpiac.*, 1.
2) *Ibid.*, 1.
3) « Itaque tempus admonuit adversus nostrates bestiolas nostram mederi theriacam stilo temperare » (*ibid.*, 1).

qu'au prix d'une apostasie ; il est la conséquence de la loi divine, qui défend de sacrifier aux idoles[1]. D'ailleurs, c'est un bien pour le chrétien, la garantie de sa victoire sur le diable, le gage de sa vie éternelle[2]. On blasphème, quand on appelle le Dieu du martyre un Dieu sanguinaire ; Dieu ne veut la mort des fidèles que pour les sauver; la persécution a toujours été l'apanage des justes, et le Christ a promis de récompenser ceux qui mourraient pour lui[3]. En vain les hérétiques torturent les textes, et prétendent qu'au ciel seulement l'on aura à confesser sa foi[4]. C'est sur la terre déjà qu'on la doit confesser ; ainsi l'ont compris les apôtres, et, en particulier, saint Paul[5]. Il faut suivre l'exemple des apôtres, et accepter joyeusement le martyre pour gagner le ciel[6]. — On voit quelle est la méthode de Tertullien dans le *Scorpiace*. Il cherche exclusivement dans l'Écriture la justification de sa thèse montaniste ; et, s'il combat la doctrine de ses adversaires, il évite les personnalités. Malgré la netteté tranchante de ses conclusions, il observe cette fois, dans le ton, une certaine modération, à laquelle il n'avait pas habitué les hérétiques.

C'est que déjà, sans doute, il avait l'œil sur d'autres adversaires, qu'il allait beaucoup moins ménager, car c'étaient des frères ennemis. Dans l'intervalle des deux traités se placent les graves événements qui le jetèrent hors de l'Eglise. Les clercs, eux aussi, repoussaient ses idées sur la nécessité du martyre ; et surtout ils venaient de condamner les nouvelles prophéties. Tertullien, aussitôt, se tourna contre eux. Un incident lui en fournit l'occasion, ou le prétexte. Le proconsul Scapula s'était lassé de torturer ou de brûler ses administrés ; une sorte de trêve tacite avait permis à l'Église de respirer; mais l'on redoutait une reprise de violences[7]. Un certain Fabius, un catholique[8], avait interrogé Tertullien sur la conduite que devraient tenir, en ce cas, les fidèles : « Faudrait-il fuir ou non dans la persécution ? car on annonçait je ne sais quoi. » Une discussion s'était engagée, mais avait été interrompue par des importuns[9]. Tertullien résolut de préciser et de motiver sa réponse à la question posée : d'où le traité, qu'il dédia à Fabius, sur la *Fuite dans la persécution*[10].

1) *Scorpiac.*, 2-4.
2) *Ibid.*, 5-6.
3) *Ibid.*, 7-9.
4) *Ibid.*, 10.
5) *Ibid.*, 11-14.
6) *Ibid.*, 15.
7) *De fug. in persec.*, 1 : « Fugiendum necne sit in persecutione, quod nescio quid annuntiaretur... Quanto enim frequentiores imminent persecutiones... »
8) « Quaesisti proxime, Fabi frater... Procuranda autem examinatio *penes vos*, qui, si forte, Paracletum non recipiendo... » (*ibid.*, 1). Cf. *ibid.*, 14.
9) *Ibid.*, 1.
10) « Semitractatam materiam abstuli mecum, plenius eam de stilo nunc renuntiaturus... Igitur consultationi tuae ordinem quoque induimus... » (*ibid.*, 1).

Naturellement, comme dans le *Scorpiace*, il y oppose la théorie montaniste aux prudents conseils des catholiques. Mais, en même temps, il saisit l'occasion de s'expliquer avec eux; ce qui l'entraîne à de furieuses attaques contre les chefs de l'Église.

On démêle dans ce traité trois éléments très divers : une défense du Paraclet et des prophéties ; des invectives contre les clercs; la justification d'une règle de discipline.

Nous avons montré déjà, en reconstituant la chronologie des œuvres de Tertullien, que cet opuscule est une réponse à la condamnation des prophéties[1]. En fait, un montaniste ne pouvait hésiter sur la conduite à tenir en temps de persécution; car l'Esprit s'était prononcé nettement. L'auteur le remarque dès les premières lignes du traité, où il dit aux catholiques : « L'examen de cette question n'importe qu'à vous : tant pis pour vous, si, en repoussant le Paraclet, messager de toute vérité, vous vous êtes mis aussi dans l'embarras sur d'autres questions[2]. » Il revient là-dessus en terminant : « Ceux qui ont reçu le Paraclet ne savent ni fuir la persécution ni s'en racheter; ils ont en eux celui-là même qui sera pour nous, qui parlera dans notre interrogatoire et nous aidera dans notre passion[3]. » Aussi les allusions aux prophéties reparaissent-elles sans cesse au cours du traité[4]; en face de l'hésitation ou de la défaillance des autres chrétiens, la fermeté des montanistes est une preuve décisive de la nécessité du Paraclet[5].

Une autre preuve, encore plus convaincante, c'est la lâcheté même des catholiques. Les faits montrent bien ce que vaut leur foi « frivole et froide »[6]. Leurs chefs ne savent leur indiquer que le chemin de la fuite : « Leurs conseillers eux-mêmes, c'est-à-dire les diacres, les prêtres et les évêques, sont en fuite. Comment donc un laïque pourrait-il comprendre dans quel sens il a été dit : Fuyez de ville en ville? Quand les chefs fuient, qui, dans la foule des soldats, osera conseiller de rester ferme à son rang[7]? » D'autres clercs ne se sont point cachés; mais ils n'échappent au déshonneur de la fuite que par un plus honteux compromis : « Des Églises tout entières se sont imposé un tribut pour se racheter en masse. Je ne sais s'il faut s'affliger ou rougir de voir inscrites, sur les registres des soldats privilégiés et des policiers, au milieu des cabaretiers, des rôdeurs, des voleurs de bain, des joueurs et des entremetteurs, de voir inscrites aussi les rede-

1) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* I, § 3.
2) *De fug. in persec.*, 1.
3) *Ibid.*, 14.
4) *Ibid.*, 1; 9; 11; 14.
5) *Ibid.*, 1; 6; 11-14.
6) « Plane frivola et frigida fides » (*ibid.*, 3).
7) *Ibid.*, 11.

vances des chrétiens. Apparemment, les apôtres ont fondé et providentiellement organisé l'épiscopat, pour que les évêques puissent jouir en sécurité des revenus de leur royaume, sous prétexte de l'administrer[1]. »

Au milieu de ces violentes invectives se poursuit la démonstration de la thèse montaniste. Dans le *Scorpiace*, Tertullien s'en tenait à la théorie ; ici, il se préoccupe surtout de la pratique. Il discute les conseils des clercs, expose la conduite à suivre, entre dans le détail. Il établit d'abord que la persécution vient de Dieu ; c'est une épreuve ; le diable et l'iniquité des hommes n'en sont que les instruments ; de Dieu seul dépend le sort de chacun[2]. On ne doit pas fuir les bourreaux pour deux raisons : ce serait se dérober à l'épreuve, qui est bonne en soi ; et personne ne peut échapper au sort que Dieu nous réserve[3]. Contre ces deux raisons décisives ne saurait prévaloir aucune objection, aucune subtilité dans l'interprétation de tel ou tel passage des livres saints : le chrétien qui fuit au moment de combattre est un lâche, et le clergé doit donner l'exemple, rester ferme à son poste[4]. Comme de fuir, il est interdit de se racheter ; le rachat n'est qu'une fuite déguisée, une façon d'apostasie[5]. Un chrétien doit compter sur sa foi, non sur la puissance de l'argent ou l'agilité de ses jambes. Et qu'on n'objecte pas les nécessités du culte : on peut toujours se réunir la nuit, par petits groupes ; d'ailleurs, mieux vaut suspendre le culte, que trahir Dieu[6]. Ainsi, le devoir de tous est clair. Tertullien reconnaît que la conclusion peut sembler bien intransigeante aux politiques, car il ajoute ironiquement : « Tout cela, mon frère, te paraît peut-être dur et intolérable. Mais souviens-toi que Dieu a dit : Que celui qui comprend, comprenne (*Saint Matthieu*, XIX, 12) ; c'est-à-dire : que celui qui ne comprend pas, s'en aille. L'homme qui craint de souffrir, ne peut se réclamer du Dieu qui a souffert[7]. » C'est donc à prendre ou à laisser ; pour celui qu'inspire le Paraclet, le choix est fait.

Les dernières polémiques de Tertullien sur le second mariage ne doivent pas nous arrêter longtemps. Car on n'y relève rien de réellement nouveau : seulement un degré de plus, si l'on peut dire, dans l'intransigeance. On se souvient qu'une de ses idées fixes avait toujours été une sorte de défiance du mariage. Il en avait déjà noté les inconvénients dans un opuscule de jeunesse,

1) *De fug. in persec.*, 13.
2) *Ibid.*, 1-3.
3) *Ibid.*, 4.
4) *Ibid.*, 6-11.
5) *Ibid.*, 12-13.
6) *Ibid.*, 14.
7) *Ibid.*, 14.

une fantaisie de rhéteur[1]. Plus tard, dans les deux livres qu'il lui dédia, il conseillait à sa femme, pour le cas où elle lui survivrait, de rester veuve, ou, tout au moins, de ne se remarier qu'avec un chrétien[2]. Quelques années après, dans l'*Exhortation à la chasteté*, s'adressant à un ami, il condamnait formellement les secondes noces, où il prétendait ne voir qu'une espèce d'adultère[3]. Ces théories, contraires aux traditions de la discipline chrétienne, avaient soulevé de vives polémiques, et causé déjà des difficultés avec les chefs de l'Eglise. On avait traité l'auteur d'hérétique[4]; on l'avait réfuté en s'appuyant sur des textes de saint Paul[5]. On a supposé récemment, mais sans produire de raisons décisives, que l'un de ces contradicteurs aurait été Hippolyte[6]. Quoi qu'il en soit, Tertullien s'était d'autant plus entêté dans ses idées, qu'elles s'accordaient pleinement avec les préceptes de Montanus et les révélations du Paraclet. Il résumait son opinion dans cette formule énergique : « Nous ne connaissons qu'un seul mariage, comme un seul Dieu[7]. » — Tel n'était point l'avis de tout le monde. Beaucoup de sectes hérétiques imposaient à leurs adeptes le célibat, tandis que les catholiques autorisaient les veufs à se remarier[8]. Dans son opuscule *Sur la monogamie*, Tertullien combat à la fois les catholiques et les hérétiques. Il y reprend ses arguments favoris, développés déjà dans ses ouvrages antérieurs sur le même sujet[9]. De plus, il y invoque avec complaisance les prescriptions du Paraclet[10]. Enfin, et surtout, il y répond aux objections de ses adversaires. La vérité, dit-il, c'est que le mariage est légitime, mais le mariage unique[11]. Cette doctrine, confirmée par les révélations de l'Esprit, n'a d'ailleurs rien de nouveau ni d'hérétique[12]. Elle est parfaitement conforme aux enseignements de l'Ecriture, qui auraient même pu faire interdire tout mariage, comme inférieur au célibat[13]. Elle apparaît dès l'origine du monde, avec Adam et Eve; l'objection tirée de l'exemple des patriarches ne prouve rien, car, sur ce point

1) Saint Jérôme, *Advers. Jovin.*, I, 13; *Epist.*, 22, 22.

2) Tertullien, *Ad uxor.*, I, 1; 8; II, 1 sqq.

3) « Non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri » (*De exhort. castit.*, 9).

4) *De monogam.*, 2 et 15. — Cf. saint Augustin, *De haeres.*, 86; saint Jérôme, *Comm. in Epist. ad Tit.*, I, 6.

5) *De monogam.*, 10 sqq.

6) Rolffs, *Urkunden aus dem antimontanischen Kampfe des Abendlands*, 1895, dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XII, 4.

7) « Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum » (*De monogam.*, 1).

8) « Haeretici nuptias auferunt, Psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt » (*ibid.*, 1).

9) *Ibid.*, 9-10; 12; 16-17.

10) *Ibid.*, 2-4; 14.

11) *Ibid.*, 1.

12) *Ibid.*, 2; 15.

13) *Ibid.*, 3.

comme sur tant d'autres, l'Evangile a aboli l'ancienne Loi[1]. Vainement l'on invoque des textes de saint Paul. Ces textes se ramènent aisément à la vraie doctrine; et, quand bien même l'apôtre eût autorisé les secondes noces, c'eût été une concession aux nécessités du temps, concession provisoire que devait supprimer le Paraclet[2]. La règle remise en honneur n'est ni trop dure ni entachée d'hérésie[3]. C'est se moquer que d'alléguer la faiblesse de la chair. Cette prétendue faiblesse est pour le docteur montaniste un thème à grasses plaisanteries, un peu trop grasses pour notre goût[4]. En terminant, il engage méchamment les catholiques à imiter au moins les païens, chez qui l'on trouve bien des exemples de chasteté ou de veuvage volontaire, depuis Didon jusqu'aux prêtresses de la Cérès africaine[5].

L'opuscule intitulé *Sur le jeûne contre les Psychiques* se rapporte à certaines pratiques qui étaient très religieusement observées dans les communautés ou les cercles montanistes, et qui s'écartaient beaucoup de la tradition catholique. A cette époque, l'Eglise de Carthage ne connaissait qu'un seul jeûne régulier et absolument obligatoire : le jeûne pascal, qui durait deux jours, du vendredi saint au dimanche matin[6]. Dans des circonstances exceptionnelles, l'évêque pouvait ordonner une abstinence particulière[7]. En outre, la plupart des fidèles jeûnaient les jours de station (*dies stationis*)[8], c'est-à-dire le mercredi et le vendredi de chaque semaine, jusqu'à la neuvième heure[9]. Mais ces jeûnes hebdomadaires, ou plutôt ces *demi-jeûnes*, comme les appelle Tertullien[10], restaient facultatifs[11]. En principe, sauf la veille et l'avant-veille de Pâques, chacun était libre de s'imposer ou non ce genre de mortification, et d'en fixer les conditions. Chez les montanistes, les jeûnes, plus nombreux et plus sévères, étaient tous obligatoires et réglés une fois pour toutes[12]. Les jours de station, l'abstinence était complète et se prolongeait jusqu'à la prière du soir[13]. On observait naturellement le jeûne pascal ; mais l'on y joignait deux semaines de *xérophagies*, c'est-à-dire de nourriture sèche[14]. Pendant ces deux semaines, sauf le samedi et

1) *De monogam.*, 4-7.
2) *Ibid.*, 10-14.
3) *Ibid.*, 15.
4) *Ibid.*, 16.
5) *Ibid.*, 17.
6) *De jejun.*, 2; 13-14; *De oratione*, 18.
7) *De jejun.*, 13.
8) *Ibid.*, 14; *De oratione*, 19.
9) *De jejun.*, 10.
10) « Stationum semijejunia » (*ibid.*, 13).
11) « De cetero indifferenter jejunandum ex arbitrio, non ex imperio, novae disciplinae pro temporibus et causis uniuscujusque » (*ibid.*, 2).
12) *Ibid.*, 1; 9-11; 13.
13) « Quod stationes plerumque in vesperam producamus » (*ibid.*, 1). Cf. *ibid.*, 10.
14) *Ibid.*, 1-2; 9; 11; 15.

le dimanche[1], on s'interdisait la viande, les sauces, les fruits juteux, le vin et toutes les boissons fortes; on s'en tenait aux aliments secs, au pain, aux légumes[2]. Ces mortifications, que les montanistes avaient cherché vainement à introduire dans l'Église, excitaient la raillerie ou la colère des catholiques. On reprochait aux sectaires d'attacher plus d'importance au jeûne qu'à la foi[3], de ne pas s'en tenir aux prescriptions divines, de se distinguer des autres chrétiens par des innovations arbitraires[4], d'imiter le jeûne perpétuel de certains hérétiques[5], et même, pour leurs xérophagies, d'adopter des superstitions familières à des cultes païens comme ceux d'Isis ou de Cybèle[6]. Et l'on jetait l'anathème aux montanistes, qu'on accusait ou de tomber dans l'hérésie, ou de se laisser duper par de faux prophètes[7].

A toutes ces critiques, insinuations malveillantes, railleries ou accusations formelles, répond le traité du *Jeûne*, qui est en même temps une justification des pratiques montanistes et une âpre satire des usages catholiques. Tertullien montre d'abord l'importance du jeûne, dont on trouve bien des exemples dans l'Ecriture, et qui ennoblit l'homme en le rapprochant de Dieu[8]. Il défend par des arguments analogues l'abstinence partielle des xérophagies[9], et les *stations* montanistes, aussi légitimes que les *stations* catholiques, et plus méritoires, puisqu'elles se prolongent davantage[10]. Ces mortifications étant à la fois utiles et autorisées par les livres saints, rien ne justifie l'accusation d'hérésie ou de pseudo-prophétie[11]. D'ailleurs, les catholiques se contredisent eux-mêmes, quand ils parlent successivement d'innovation et de retour aux vieux usages[12]. Ils font preuve d'une insigne mauvaise foi, quand ils comparent les jeûnes montanistes à l'abstinence perpétuelle des hérétiques ou à certaines superstitions païennes[13].

Telle est, en substance, l'argumentation de Tertullien. Mais on sent ici qu'il a hâte d'en finir avec le plaidoyer. Avant tout, il tient à dire leur fait à ses adversaires. Dès qu'il a exposé ses raisons, il donne libre cours à la satire : une satire pleine de

1) « Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis... » (*De jejun.*, 15).
2) *Ibid.*, 1.
3) *Ibid.*, 2.
4) *Ibid.*, 1-2; 9-10.
5) *Ibid.*, 15.
6) *Ibid.*, 2; 16.
7) « Novitatem igitur objectant, de cujus inlicito praescribant aut *haeresin* judicandam, si humana praesumptio est, aut *pseudoprophetiam* pronuntiandam, si spiritalis indictio est, dum quaque ex parte *anathema* audiamus qui aliter adnuntiamus » (*ibid.*, 1). Cf. *ibid.*, 11.
8) *Ibid.*, 3-8.
9) *Ibid.*, 9.
10) *Ibid.*, 10.
11) *Ibid.*, 11.
12) *Ibid.*, 14.
13) *Ibid.*, 15-16.

verve et d'imprévu, fort amusante assurément et souvent spirituelle, mais, souvent aussi, très grossière et brutale, parfois ordurière, émaillée ou tachée de ces mots crus que nous laissons au latin. Déjà les premières lignes du traité — dont nous citons ce qu'on peut citer — indiquaient et l'intention et le ton : « J'aurais été bien surpris que ces Psychiques fussent esclaves seulement de la luxure, cette luxure qui les pousse à se marier fréquemment. Je ne m'étonne pas qu'ils soient aussi en proie à la gloutonnerie, et que cette gloutonnerie leur fasse détester les jeûnes. Ce serait un prodige, assurément, si la débauche allait sans la gourmandise... Je reconnais cette foi animale, tourmentée par l'amour de la chair, de cette chair qui est le tout pour elle, et qui la porte à la voracité comme à la polygamie... On répugne à combattre de telles gens, on rougit d'avoir à discuter certaines choses, dont on ne peut même se défendre sans impudeur. En effet, comment justifier notre chasteté et notre sobriété, sans apprécier nos adversaires[1]? » En passant, l'auteur explique à sa manière la condamnation du montanisme : ce n'est pas que Montanus et ses prophétesses aient commis aucune erreur de doctrine, mais « ils enseignent à multiplier les jeûnes plus que les mariages »[2]. Plus loin, ce sont des railleries sans fin sur la gloutonnerie des catholiques, qui se livrent partout à des excès de table, même en temps de persécution, jusque dans les prisons, transformées pour la circonstance en cabarets[3]. Tertullien conte à ce propos une plaisante anecdote, plus ou moins authentique : l'aventure d'un martyr malgré lui, un pauvre diable qu'on avait gorgé de nourriture et de vin dans la crainte de le voir faiblir, et qui parut ivre-mort au tribunal, où il eut à peine assez de force pour renier sa foi, mais où il étonna l'assistance par ses incongruités[4]. A des gens qui se préparent ainsi au martyre, on serait mal venu de parler d'abstinence. Aussi n'y a-t-il dans leurs prétendus jeûnes que relâchement et arbitraire[5]. Ils ne veulent même pas faire pour Dieu ce que font les païens pour leurs idoles[6]. On peut leur dire : « A vos agapes, la charité bout dans les chaudrons, votre foi s'échauffe dans les cuisines, votre espérance est toute dans les plats[7]. » Si l'on veut savoir de quel côté est la vraie discipline, il suffit de comparer la sainte mai-

1) *De jejun.*, 1.
2) « Non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla..., sed quod plane doceant saepius jejunare quam nubere » (*ibid.*, 1).
3) *Ibid.*, 12-13; 16-17.
4) *Ibid.*, 12.
5) *Ibid.*, 13.
6) *Ibid.*, 16.
7) « Apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis jacet » (*ibid.*, 17).

greur des montanistes à l'embonpoint scandaleux des catholiques[1]. Tertullien pousse si loin la satire que ce traité, si sérieux au fond, touche par moments à la bouffonnerie.

Tout aussi violent, et pour des raisons analogues, est l'opuscule sur la *Pudicité*. Entre les deux partis en présence, modérés et intransigeants, la question de la pénitence avait soulevé des polémiques passionnées. Fidèles à la tradition du IIe siècle, les catholiques soutenaient que l'Eglise avait le droit de remettre les péchés, et même, au moins une fois, les péchés mortels, à la condition que le coupable en fît l'aveu public, qu'il s'y fût préparé par une longue expiation, et qu'il se soumît aux rites sévères de la réconciliation[2]. Les montanistes, au contraire, prétendaient qu'on devait s'en rapporter à Dieu seul; ils n'admettaient sur la terre aucun pardon, notamment pour les trois grands péchés, idolâtrie, homicide, adultère[3]. Le pape Calliste, consulté peut-être par d'autres évêques, se prononça nettement pour la tradition établie et pour les droits de l'Eglise ; il promulgua un édit sur la pénitence[4], probablement accompagné d'un traité justificatif, où il témoignait beaucoup d'indulgence aux pécheurs, surtout quand ces pécheurs étaient des clercs[5]. L'édit causa quelque surprise et souleva une assez vive opposition, même à Rome, où il détermina sans doute le schisme d'Hippolyte. A Carthage, Tertullien protesta aussitôt, avec son emportement ordinaire ; le traité sur la *Pudicité* est une réponse directe à l'édit du pape.

La situation de Tertullien semblait pourtant, dans cette circonstance, assez délicate et même embarrassante. Il avait publié autrefois un ouvrage sur la *Pénitence* ; et, dans cet ouvrage, il avait formellement reconnu à l'Eglise le droit de donner l'absolution[6]. De même, dans son adresse *Aux martyrs*, il avait oublié de s'indigner contre les lettres d'indulgence délivrées par les confesseurs[7]. Naturellement, les catholiques de Carthage ne

1) *De jejun.*, 17.

2) *De pudicit.*, 1 ; 13 ; 21.

3) *Ibid.*, 1 ; 3 ; 5 sqq.

4) *Ibid.*, 1 : « Audio etiam *edictum* esse propositum... » — Tertullien ne nomme point Calliste ; mais ses railleries et ses injures ne peuvent viser qu'un évêque de Rome. On s'accorde aujourd'hui à identifier cet édit, que mentionne Tertullien, avec l'édit du pape Calliste sur la pénitence, dont parle Hippolyte ou l'auteur, quel qu'il soit, des *Philosophoumena* (IX, 12).

5) *Philosophoumena*, IX, 12. — Sur l'édit de Calliste, cf. Preuschen, *Tertullian's Schriften de paenitent. und de pudicit.* (Giessen, 1890) ; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 603-604 ; Rolffs, *Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist, Kritisch untersucht und reconstruirt* (Leipzig, 1893) (dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XI, 3). — Saint Cyprien fait allusion à un concile africain qui traita la question de la pénitence à imposer aux *moechi*, et qui fut peut-être convoqué à l'occasion de l'édit de Calliste (*Epist.* 55, 21).

6) *De paenitent.*, 7 sqq.

7) *Ad martyr.*, 1 : « Quam pacem qui-

manquaient pas de lui rappeler ses idées antérieures; et ils triomphaient de la contradiction[1]. Avant d'attaquer, l'auteur devait commencer par se défendre. Il le fit avec sa netteté et sa franchise habituelles, sans chercher à concilier deux thèses inconciliables, en se félicitant au contraire de tenir enfin la vérité : « C'est donc encore, dit-il, contre les Psychiques que sera dirigé cet ouvrage, et aussi contre mon erreur d'autrefois, qui m'a été commune avec eux, et qui me vaut aujourd'hui de leur part le reproche d'inconstance. Jamais rupture de société n'est présomption de délit. Comme s'il n'était pas facile de se tromper avec la foule, tandis qu'on n'est jamais nombreux à aimer la vérité! Je ne serai pas plus déshonoré par une inconstance salutaire, que je n'aurais été honoré par une inconstance coupable. Je ne rougis pas d'une erreur que je n'ai pas commise, parce que je me réjouis de ne plus la commettre, parce que je me reconnais meilleur et plus chaste. Personne n'a honte de son progrès moral[2]. » C'était se tirer galamment d'affaire : dans cet aveu d'une erreur passée, trouvaient leur compte et l'orgueil et la malice.

Tranquille de ce côté, Tertullien est à l'aise pour exposer et justifier sa thèse montaniste. La chasteté est la vertu chrétienne par excellence, la fleur des mœurs, la parure de l'homme, le fondement de la vraie piété[3]. En conséquence, la débauche est l'un des plus grands parmi les crimes, un de ceux qui, comme l'idolâtrie et l'homicide, ne se pardonnent point sur la terre[4]. On n'en doit pas moins faire pénitence, mais en ajournant au lendemain de la mort l'espoir d'une réconciliation; de Dieu seul en peut attendre l'absolution que ne peuvent donner les hommes[5]. Telle est la vraie doctrine, celle de l'Ancien comme du Nouveau Testament[6]; et c'est aussi la doctrine de saint Paul, dont l'on torture en vain les textes pour faire de lui l'apôtre de l'indulgence[7]. En maint endroit de l'Ecriture est prononcée l'excommunication des débauchés[8]. Sans doute, l'Eglise a en principe le droit de pardonner; mais elle n'en doit pas user. Ainsi l'ordonne le Paraclet, qui a dit récemment par la bouche

dam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis ».

1) « Quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent » (*De pudicit.*, 1). Cf. saint Jérôme, *Epist.*, 21, 3 : « Unde vehementer admiror Tertullianum in eo libro, quem *de Pudicitia* adversum paenitentiam scripsit, et sententiam veterem nova opinione dissolvit ».

2) *De pudicit.*, 1.

3) *Ibid.*, 1.

4) *Ibid.*, 2; 4-5.

5) *Ibid.*, 3.

6) *Ibid.*, 6-12.

7) *Ibid.*, 13-17.

8) *Ibid.*, 18-20.

des nouveaux prophètes : « L'Eglise peut remettre le péché ; mais je ne le ferai pas, pour ne point encourager le péché[1]. » D'ailleurs, de quoi se mêlent les catholiques? ce pouvoir, en tout cas, ne peut appartenir qu'à la véritable Eglise, à l'Eglise de l'Esprit[2].

Il y a donc, non seulement erreur sur une règle de discipline, mais encore usurpation des catholiques. Voilà pourquoi, à la démonstration, se mêle un réquisitoire. Naturellement, Tertullien attaque ici le clergé, comme dans tous les ouvrages de cette période. Mais il s'en prend surtout aux confesseurs et à l'évêque de Rome. Aux confesseurs il refuse nettement le droit d'intervenir dans les affaires d'autrui. Il les accuse même de trafiquer de leur prétendu martyre. D'après ce qu'il raconte, le respect et l'autorité accordés aux fidèles qui avaient souffert pour la foi, donnaient lieu à de singulières industries. On s'entendait avec quelque geôlier ou fonctionnaire, et l'on se faisait emprisonner pour la forme ou envoyer quelque temps aux mines : dès lors, on était assailli par les visites des pécheurs et des excommuniés, auxquels on vendait des lettres d'indulgence à beaux deniers comptants[3]. La théorie montaniste était la mort de ce petit commerce. Mais ce n'est pas seulement pour couper court à ces abus, que Tertullien condamne les lettres d'indulgence. Il s'étonne et s'indigne qu'un homme « se permette d'accorder ce qu'on doit réserver à Dieu » ; et il invite les confesseurs à s'occuper de leurs propres péchés[4].

Si l'attaque contre les martyrs n'est qu'un épisode, la satire contre l'évêque de Rome est l'âme même du traité. Dès le début, Tertullien tourne en ridicule l'édit du pape Calliste, ses prétentions à la suprématie et au titre d'*évêque des évêques*[5] : « J'apprends qu'on a promulgué un édit, et un édit péremptoire. Le grand Pontife, c'est-à-dire l'évêque des évêques, fait savoir à tous : Moi, je remets les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui

1) *De pudicit.*, 21.

2) « Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum » (*ibid.*, 21).

3) *Ibid.*, 22.

4) « In ipsa, dico, securitate et possessione martyrii, quis permittit homini donare quae Deo reservanda sunt?... Sufficiat martyri propria delicta purgasse » (*ibid.*, 22).

5) « *Pontifex* scilicet *Maximus*, quod est *episcopus episcoporum*, edicit » (*ibid.*, 1). Il est probable que Calliste, dans son édit sur la pénitence, avait pris le titre d'*episcopus episcoporum*. Pour ridiculiser cette prétention, Tertullien y ajoute méchamment le titre païen de *Pontifex Maximus*. — Au milieu du IIIe siècle, le pape Stephanus, lui aussi, se dira « évêque des évêques » ; ce qui amènera à Carthage, au début du concile de 256, cette énergique protestation de saint Cyprien : « Neque enim quisquam nostrum *episcopum* se *episcoporum* constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit... » (*Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.* — prooem.).

font pénitence. Oh! le bel édit! on ne pourra inscrire en tête la formule consacrée : Pour votre bien! Où donc affichera-t-on cet édit si libéral? Au bon endroit, je pense, sur les portes mêmes des lieux de plaisir, au-dessous des écriteaux qui les signalent. Il faut promulguer cet édit de pénitence, là où se commettra la faute. Il faut lire la promesse de pardon, là où l'on entrera avec cet espoir. Mais cela se lit dans l'Eglise, cela se publie dans l'Eglise, et l'Eglise est vierge! Oh! grâce pour l'épouse du Christ! écartez d'elle une telle proclamation[1]! » L'auteur engage ironiquement les débauchés à profiter de l'indulgence du pape : « S'il en est ainsi, le péché est un mérite. Allons, funambule de la pudeur et de la chasteté!... Pourquoi t'arrêtes-tu en chemin? Marche donc, si tu le peux, si tu le veux, maintenant que tu es si sûr de toi et si bien en équilibre. Si ta chair vient à chanceler, ton âme à s'égarer, ton regard à trembler, si tu t'écartes de la ligne droite, eh bien! Dieu est bon. Il ouvre ses bras aux siens, non aux païens; une seconde pénitence te tirera d'affaire; une seconde fois, de débauché tu redeviendras bon chrétien[2]. » Ailleurs, c'est une caricature de la réconciliation des pénitents, cérémonie que préside « le bon pasteur, le pape béni »[3]. Tertullien ne se contente pas de railler; il discute, il conteste nettement la primatie de l'Eglise romaine et les prétentions de son évêque : « Exhibe-moi donc maintenant, héritier des apôtres, tes titres prophétiques, pour que je m'incline devant ta puissance divine; et revendique pour toi le droit de remettre les péchés de ce genre. Si tu es chargé de veiller seulement sur la discipline, si tu présides non à l'empire, mais au ministère du culte, qui donc es-tu, ou combien grand, pour oser pardonner? Tu ne peux citer ni un prophète ni un apôtre; donc tu n'as pas le pouvoir de pardonner... Je te le demande, à toi, maintenant : où prends-tu ce droit que tu usurpes pour l'Eglise? Est-ce parce que le Seigneur a dit à Pierre : Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, je t'ai donné les clefs du royaume céleste? ou bien : Tout ce que tu auras lié ou délié sur la terre, sera lié ou délié au ciel? As-tu la présomption de croire que tu as hérité, toi, de cette puissance de lier ou de délier, c'est-à-dire, avec toi, toute l'Eglise qui se rattache à Pierre? Qui donc es-tu, toi qui détruis et altères l'intention manifeste du Seigneur, qui conférait ce droit à Pierre *personnellement*?... En quoi tout cela s'applique-t-il à l'Eglise, du moins à la tienne, ô Psychique? En effet, d'après la personne de Pierre, ce pouvoir ne pourrait

1) *De pudicit.*, 1.
2) *Ibid.*, 10.
3) « Bonus pastor et benedictus papa » (*ibid.*, 13).

appartenir qu'à des chrétiens inspirés par l'Esprit, à un apôtre ou un prophète[1]. » — Ces violentes invectives présentent un réel intérêt historique. Ces démêlés sur la pénitence, après la querelle de la Pâques et les condamnations du montanisme, attestent à la fois, en ces temps-là, le progrès de la primauté romaine et les résistances qu'elle rencontrait. L'édit de Calliste, sollicité peut-être par l'Eglise de Carthage, est accepté aussitôt par les catholiques africains ; mais, en même temps, il soulève de vives protestations. A Rome, il cause probablement le schisme d'Hippolyte ; à Carthage, il provoque le pamphlet de Tertullien, où la thèse montaniste se complique d'une satire très amère contre la suprématie naissante de l'évêque de Rome.

Le traité de la *Pudicité* est, à notre connaissance, la dernière œuvre de Tertullien. D'après une tradition qu'a enregistrée saint Jérôme, mais que nous croyons suspecte, l'auteur aurait vécu très vieux et aurait composé encore beaucoup de livres[2]. Le seul fait certain, c'est qu'il finit par se brouiller même avec les montanistes[3]. On peut supposer que l'affaire du Patripassianisme a été pour quelque chose dans cette nouvelle rupture. En effet, nous savons que les montanistes de Rome s'étaient divisés sur cette question : tandis que Proclus et ses partisans continuaient de croire à la Trinité, Eschine et ses disciples, sans renier le Paraclet, s'étaient ralliés au monarchianisme patripassien[4]. Ces querelles avaient dû avoir leur contre-coup à Carthage, d'autant que Praxéas y avait prêché avec succès ce système[5]. On sait que Tertullien, au plus fort de ses démêlés avec l'Eglise, avait combattu Praxéas. Il se serait donc séparé des montanistes patripassiens, pour rester fidèle à la doctrine orthodoxe de la Trinité. Toujours est-il qu'il fonda une communauté distincte, appelée de son nom la communauté des *Tertullianistes*[6]. Cette petite secte semble n'avoir jamais eu aucune importance. Il est à noter que saint Cyprien ne mentionne pas le montanisme[7], et que saint Optat en parle, au siècle suivant, comme d'une hérésie disparue[8].

1) *De pudicit.*, 21.

2) « Ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem, et multa quae non exstant opuscula condidisse » (Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53).

3) « Non ergo ideo est Tertullianus factus haereticus, sed quia transiens ad Cataphrygas..., et postmodum etiam ab ipsis divisus, sua conventicula propagavit » (Saint Augustin, *De haeres.*, 86).

4) Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses*, 7.

5) Tertullien, *Advers. Prax.*, 1.

6) Saint Augustin, *De haeres.*, 86 : « *Tertullianistae* a Tertulliano... »

7) Les montanistes sont mentionnés dans la lettre adressée à saint Cyprien par Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce; mais il s'agit évidemment, dans ce passage, des montanistes d'Asie-Mineure. Cf. saint Cyprien, *Epist.* 75, 7.

8) Saint Optat, *De schism. donatist.*, I, 9.

Cependant le montanisme conserva des adeptes en Orient jusqu'au IVe siècle, et même, en Phrygie, jusqu'au VIe siècle. En Afrique, la secte des Tertullianistes vécut obscurément jusqu'au temps de saint Augustin ; les derniers Tertullianistes se réconcilièrent alors avec l'Église catholique, et lui cédèrent leur basilique de Carthage[1]. Ainsi disparut, au bout de deux cents ans, la dernière trace de ce schisme.

Ce qui a sauvé de l'oubli ces vieilles querelles de l'Église d'Afrique, ce sont les œuvres montanistes de Tertullien. Ces œuvres, considérées d'ensemble, offrent d'abord un grand intérêt historique, puisqu'elles nous font saisir sur le vif, non seulement la violence des polémiques entre catholiques et montanistes, mais encore la vie intense de la chrétienté carthaginoise au temps des empereurs africains. L'intérêt littéraire n'est pas moindre. Ces pamphlets contre l'Église, malgré les exagérations et les fautes de goût, comptent parmi les œuvres les plus passionnées, les plus vibrantes, les plus personnelles, de Tertullien. Cependant — puisqu'il s'agit ici exclusivement de littérature — gardons-nous d'isoler ces pamphlets, comme on le fait d'ordinaire, et de les reléguer en une catégorie à part, une sorte de musée secret. Sans doute, dans les opuscules de cette période, la satire nous semble plus âpre, plus agressive et plus envahissante : mais n'y a-t-il pas là simplement une illusion d'optique ? Si nous jugeons que les coups portent plus droit et plus avant, c'est peut-être qu'ils visaient des adversaires mieux connus de nous, historiquement plus sympathiques, puisqu'ils avaient pour eux l'avenir. L'âme des païens, des hérétiques, ne se laisse plus pénétrer qu'à demi, et non sans un effort de science ou d'imagination. Au contraire, les héritiers des catholiques du temps de Zéphyrin ou de Calliste sont toujours là, plus vivants que jamais ; et, par contre-coup, restent plus vivants leurs adversaires d'autrefois.

En somme, prophéties à part, on trouve dans ces derniers opuscules les mêmes éléments que dans les œuvres précédentes : déductions logiques, discussions de textes, personnalités, satire. Seuls, les adversaires ont changé. L'auteur, lui, est bien toujours le même homme : intransigeant, altier, disputeur, ergoteur, ironique, emporté. Assurément, en matière de discipline, il ramène tout à ses théories sectaires. Mais, d'abord, son mon-

1) « Tertullianistae... usque ad nostrum tempus paulatim deficientes, in extremis reliquiis durare potuerunt in urbe Carthaginensi; me autem ibi posito ante aliquot annos, quod etiam te meminisse arbitror, omni ex parte consumpti sunt. Paucissimi enim qui remanserant in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt » (Saint Augustin, *De haeres.*, 86).

tanisme n'est pas celui d'Asie-Mineure ; c'est un montanisme pratique, épuré, débarrassé en grande partie de ses extravagances. Puis, si l'on suit avec attention l'histoire de son esprit, on s'aperçoit que ses théories d'alors, sauf sur deux ou trois points comme la pénitence ou la recherche du martyre, sont le développement logique de ses idées antérieures. Et même, presque toutes ses exagérations avaient leur point de départ dans les doctrines et les pratiques de l'Église. S'il invoquait le Paraclet, les prophéties et les visions, c'était surtout pour préciser et compléter les enseignements de l'Écriture, pour rétablir toute la rigueur de l'ancienne discipline. Il cherchait simplement à se rapprocher de plus en plus de ce qui avait toujours été pour lui le seul idéal chrétien, celui des communautés primitives. Rappelons enfin qu'il a toujours respecté le dogme, sur tous les points compris alors dans la Règle de foi. Il était déjà plus qu'à demi montaniste, quand il écrivit la plupart de ses traités doctrinaux ; et cependant ces traités, sauf quelques réserves de détail, ont presque toujours été considérés comme orthodoxes. Tertullien prétendait ne pas sortir de l'Église, pour tout ce qui touchait à la foi ; s'il a rompu néanmoins avec les catholiques, surtout avec leurs chefs, c'est comme malgré lui, et entraîné par la force des circonstances. Il fut schismatique ; mais jamais, à proprement parler, il ne fut hérétique. De là, sans doute, l'indulgence relative des conciles et des papes pour ce vaillant soldat de la foi, qui finit en aventurier, mais qui, avant de combattre l'Église, l'avait tant honorée, si bien défendue contre les persécuteurs, si bien armée contre l'hérésie.

CHAPITRE VII

L'ÉCRIVAIN

Procédés de composition. — La forme. — Influences complexes qu'a subies Tertullien : tradition classique, stylisme d'Apulée, latin juridique et latin vulgaire, hellénisme, Bible latine. — La langue de Tertullien. — Les procédés de style. — Originalité de l'écrivain. — Rôle de Tertullien dans l'histoire du christianisme. — Son influence sur la littérature chrétienne d'Afrique.

A ne considérer que la forme, il est peu d'écrivains aussi originaux que Tertullien. Et il n'en est guère dont l'action, directe ou indirecte, se soit étendue aussi loin ; car il a ouvert la voie à la littérature chrétienne de langue latine, dont relèvent dans une large mesure toutes les littératures modernes d'Occident. Il y a donc un intérêt tout particulier à étudier de près ses procédés de composition, sa langue et son style, les éléments et la genèse de son talent d'écrivain.

En ce qui concerne la composition, l'ordonnance générale de l'œuvre, Tertullien est l'héritier de la tradition classique. Ses livres sont très solidement charpentés, avec cette rigueur et cette précision qui sont la marque de l'homme du métier. Il y a même ici quelque chose de plus : les idées et les faits, fournis en abondance par une pensée toujours en travail ou une érudition toujours prête, puis méthodiquement classés en vue de la thèse à soutenir, sont très fortement enchaînés les uns aux autres, comme dans une consultation de juriste, suivant les lois d'une gradation savante, de façon à produire le maximum de vérité ou de vraisemblance. Plus l'on étudie Tertullien, plus cette impression se précise. Si elle ne se dégage pas toujours à la première lecture, c'est que les inégalités de chaque développement pris à part contrastent avec le dessin net de l'ensemble. Une fois en route, l'auteur ne cherche à maîtriser ni son imagination, ni son érudition, ni sa verve satirique. Cependant, il ne leur donne

libre carrière que dans le sens de la démonstration ; et ses digressions ne sont, au fond, que des preuves démesurément grossies. Il ne perd jamais de vue le point de départ, et, moins encore, la conclusion annoncée. Autant le détail est capricieux, tourmenté, exubérant, parfois obscur, autant les grandes lignes du développement sont arrêtées, mises en valeur par un ordre lumineux. Le plan d'ensemble, tracé toujours d'une main ferme, atteste une rare habileté technique, au service d'une pensée vigoureuse. En ce sens, et pour ne point chercher d'autres exemples, l'*Apologétique* est un chef d'œuvre.

Tertullien n'est pas l'homme des exordes insinuants. Il entre brusquement, violemment, en matière ; il démasque aussitôt l'erreur ou l'ennemi qu'il prétend abattre. Il expose clairement la question, usant même au besoin, pour être plus précis, de la terminologie consacrée, des définitions d'école. En quelques mots, il résume et raille les théories de ses adversaires, indique la vraie doctrine, c'est-à-dire son opinion ; puis, sans tarder, il se met à l'œuvre. D'un bout à l'autre du traité, en dépit de ses digressions apparentes, au milieu de ses jeux d'esprit ou de satire, il suivra son idée et construira pièce à pièce son échafaudage de preuves. Car il subordonne tout à la logique ; il veut tout expliquer ; il veut justifier la tradition et la règle, même la foi, par la raison. Il marque nettement, sans éviter ici non plus les termes d'école, la division du sujet : deux, trois ou quatre points, comme dans une controverse de rhéteur ou un sermon. Il tient beaucoup à ce que ses lecteurs n'oublient pas cette division ; aussi ne manquera-t-il pas de rappeler son plan au cours de l'ouvrage, de s'arrêter à chaque étape importante pour enregistrer les résultats acquis. Dès qu'il a fixé la route à suivre, il va droit devant lui, et commence sa démonstration. Il pose un ou plusieurs principes, empruntés soit à la Règle de foi, soit à la tradition, soit à la loi naturelle. De ces principes très simples, il tire toute sa doctrine, par une série de déductions où se pressent les syllogismes, les dilemmes et autres arguments en forme. On voit par là que, s'il se plaît tant aux lieux-communs, ce n'est pas seulement faiblesse de rhéteur ; étant donné son système de déductions logiques, il ne peut se passer du lieu commun, c'est-à-dire de l'idée générale, de la vérité forcément un peu banale, toutes les fois qu'il ne trouve pas dans l'enseignement de l'Eglise le point de départ de son raisonnement. Comme il n'écrit que pour combattre l'erreur, sa démonstration des vraies doctrines est toujours accompagnée, presque toujours suivie, d'une réfutation des doctrines contraires. Cette partie de ses ouvrages est

généralement très développée. C'est une discussion serrée, très personnelle, très ingénieuse, souvent trop ingénieuse, des textes sacrés qu'on lui opposait. De cet examen critique, il tire naturellement la condamnation de ses contradicteurs ; il leur prouve qu'ils n'ont rien compris à l'Ecriture, et, par une tactique où il excelle, il détruit leurs théories en les poussant jusqu'à l'absurde. Mais cette discussion des textes est à deux fins : en même temps qu'une réfutation des erreurs, c'est une justification critique de la vraie doctrine, une seconde démonstration indirecte qui confirme la première. Ainsi appuyées d'une part sur la logique, d'autre part sur l'Ecriture, les conclusions semblent inattaquables. Par surcroît, l'auteur montre volontiers qu'elles sont d'accord avec l'esprit du christianisme, avec la raison, avec la loi naturelle ou la philosophie. Il peut dès lors railler ou plaindre ironiquement ses adversaires, dont il a signalé déjà l'aveuglement ou les contradictions à tous les tournants de la discussion ; car, chez lui, la satire fraie le chemin à la vérité.

Telle est la méthode ordinaire de Tertullien. Si aventureuse que soit souvent la thèse, si sophistique que semble parfois l'argumentation, on ne peut le soupçonner de soutenir des théories de circonstance. A ce soupçon, que pourrait faire naître la lecture de tel ou tel livre isolé, l'ensemble de son œuvre répond victorieusement. Comme nous l'avons vu, on ne le surprend en contradiction flagrante avec lui-même que sur deux ou trois points; dans la plupart des questions, il a eu de bonne heure ses idées arrêtées, qu'il a seulement exposées avec plus ou moins d'exagération ou d'insistance, suivant les occasions et les époques de sa vie. Mais ce que nous devons noter ici, c'est que sur chacune de ces questions il a un système d'argumentation fixé une fois pour toutes. Il y tient tant, qu'il ne craint pas de se répéter d'un ouvrage à l'autre. Il s'est imité et copié lui-même, encore plus qu'on ne l'a copié dans la suite : telles de ses pages ont été transportées, sans changements notables, des livres *Aux nations* dans l'*Apologétique*, de l'opuscule *Contre les Juifs* dans le troisième livre *Contre Marcion*[1]. S'il reprend un sujet déjà traité, on est sûr de voir défiler les mêmes arguments, les mêmes exemples, les mêmes citations; rappelons seulement les développements parallèles de la *Monogamie* et de l'*Exhortation à la chasteté*, du *Scorpiace* et de la *Persécution*[2]. Les rapports sont si fréquents, si réguliers, entre les ouvrages successifs, qu'on peut se deman-

1) Voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* II, § 1, et III, § 1.

2) Voyez *livr.* II, *chap.* VI, § 2.

der s'il n'existait pas alors en Afrique, ou plutôt, si Tertullien n'avait pas composé lui-même à son usage, une sorte de manuel pour la défense du christianisme et des règles de discipline. Les recueils de ce genre, arsenal d'arguments et de citations, ont été à la mode dans les écoles, puis dans les cercles chrétiens : témoin, sans sortir d'Afrique, les *Testimonia* de saint Cyprien, et les collections de textes connues sous le nom de *Speculum*. Quoi qu'il en soit, les emprunts que Tertullien se fait à lui-même, souvent après un long intervalle de temps, attestent que ses démonstrations et déductions logiques ne sont point œuvre de circonstance, mais le résultat d'une lente et méthodique élaboration. D'ailleurs, s'il ne modifie guère pour le fond son système d'argumentation, il ne s'interdit pas de l'améliorer dans le détail. On constate souvent une sorte d'évolution dans le développement symétrique d'une même théorie; les arguments se multiplient et se coordonnent ; les mailles du raisonnement se resserrent, de façon à ne plus rien laisser échapper de ce que pouvaient contenir les prémisses. D'un bout à l'autre de cette carrière d'écrivain, s'il y a exagération croissante, il y a aussi progrès dans la mise au point d'une même démonstration ; et l'on goûte à ces comparaisons le même plaisir critique qu'à la comparaison des rédactions successives d'un sermon de Bossuet.

Si donc on laisse de côté la thèse elle-même, qui fréquemment est contestable, si l'on observe seulement la méthode de composition et de discussion, on ne peut qu'admirer la solidité de l'œuvre. Tertullien a pu se tromper souvent ; mais, pour le convaincre d'erreur, il faut l'arrêter au point de départ, contester aussitôt ses postulats. Autrement l'on risquerait fort d'être ordinairement de son avis. On peut être rebuté çà et là par ses longueurs, se méfier de ses subtilités ou de ses interprétations allégoriques, rire quelquefois de ses sophismes ou de ses paradoxes. Mais tous ces caprices d'une logique exubérante ne diminuent guère la vigueur et la portée du raisonnement. Malgré ces défauts, Tertullien reste un logicien intrépide, plein de ressources, d'autant plus redoutable que chez lui la raison se revêt d'imagination, de passion et d'éloquence. Par l'originalité et la force de l'argumentation, comme par la belle ordonnance du plan, il se distingue avantageusement de beaucoup d'autres Africains, même de la plupart des écrivains chrétiens de langue latine. Et l'on peut dire que, par cette solidité de la charpente, il annonce déjà nos grands classiques du XVII[e] siècle.

Avec cette harmonie de la structure contraste étrangement le caprice de la forme. Tout est matière à surprise dans la langue

comme dans le style de Tertullien : une langue prodigieusement riche, et très savoureuse, mais aussi très mêlée, hybride, parfois triviale; un style d'une originalité saisissante, on ne peut plus personnel, vigoureux, coloré, pittoresque, expressif et chaud, plein de relief et de fantaisie, mais très bizarre, tourmenté, incorrect et grimaçant, dédaigneux des règles les plus légitimes comme des conventions, esclave pourtant des artifices d'école. Avec la phrase de Tertullien apparaît dans la littérature quelque chose de très nouveau. Et cependant cette nouveauté, en grande partie, n'est qu'une combinaison originale de vieux éléments. Le christianisme, en ces temps-là, professait le dédain de la forme littéraire ; l'ironie des choses a voulu que ses défenseurs et ses plus grands écrivains fussent des rhéteurs, parfois des stylistes. C'est que la religion du Christ, si neuve par ses tendances, si jeune d'esprit, se développait au milieu d'une civilisation très avancée, presque trop avancée. La foi elle-même, chez ses champions, ne pouvait détruire les effets de l'éducation. Le latin d'Eglise a donc hérité de l'école, comme le christianisme héritait de la philosophie et de la morale païennes. Les premiers écrivains, tout en affectant de mépriser la littérature, n'ont pu se défendre contre les modes littéraires. Mais ils ont renouvelé ce qu'ils prenaient à l'école par l'usage nouveau qu'ils en ont fait, par l'esprit dont ils l'ont animé, par la nécessité même qui les poussait à chercher ailleurs encore d'autres moyens d'expression. Par là, ils se sont créé une langue et un style à eux; d'un chaos d'éléments hétéroclites, ils ont tiré des combinaisons originales. Ils ont innové quelquefois, quand il le fallait; mais d'ordinaire, comme on dit familièrement, ils ont fait du neuf avec du vieux. Nulle part, ce travail d'adaptation du mot et de la phrase à l'idée nouvelle n'a été plus actif et plus heureux qu'en Afrique, surtout chez le plus ancien des grands auteurs chrétiens du pays.

Pour la langue et pour le style, Tertullien a subi à la fois des influences d'en haut, d'en bas, et du dehors. Il doit beaucoup à l'école : un je ne sais quoi, qui sent un peu le pédant, nous en avertit aussitôt. D'ailleurs, l'écrivain trahit à chaque page, d'une façon ou d'autre, son éducation de rhéteur : débauche d'érudition, goût pour les allusions savantes, coquetteries d'expression, abus des procédés et des termes de controverse, du lieu-commun, de toutes les petites habiletés familières aux gens du métier. Une autre influence, plus marquée encore et surtout plus féconde, est celle du stylisme, le stylisme des païens d'Afrique, celui d'Apulée[1]. Tertullien appartient à cette classe d'écrivains

1) Tertullien fait à son compatriote Apulée des emprunts de toute sorte. Il lui prend

pour qui la forme n'est pas simplement le vêtement de l'idée mais a sa valeur propre et doit envelopper le maximum de sensation visuelle. Le stylisme entraîne nécessairement à enrichir par tous les moyens le vocabulaire, à briser la trame logique de la phrase, à revendiquer une liberté presque absolue pour la recherche de l'effet. C'est ce qu'avaient tenté au IIe siècle, et non sans succès, les auteurs païens d'Afrique[1]; ils avaient préparé l'instrument dont allaient si bien se servir les chrétiens de la région. Il suffit de lire quelques lignes du traité sur le *Manteau*, pour s'apercevoir que Tertullien est, dans toute la force du terme, un styliste. Il l'est partout ailleurs, avec moins d'outrance sans doute, mais avec autant de décision et peut-être plus d'art. Heureusement pour lui, il avait une sauvegarde contre les dangers du stylisme : c'était sa connaissance approfondie et sa pratique du droit romain. Du latin juridique, il a appris à n'être point dupe du cliquetis des mots, à donner aux termes leur valeur propre et leur sens plein, à modeler toujours l'expression sur l'idée, à obtenir le relief sans rien sacrifier du contenu. En même temps, il trouvait des ressources inépuisables dans les réserves du latin populaire. Il était poussé de ce côté, d'abord par l'exemple d'Apulée et autres compatriotes, ensuite par la nécessité : la langue vulgaire, infiniment plus riche que le latin classique, plus vive et plus souple, plus imagée, surtout plus jeune et plus vivante, restée féconde, et toujours en voie de transformation ou de rénovation, était seule capable, dans bien des cas, de suivre jusqu'au bout les ambitions d'une pensée très jeune, elle aussi, au service d'une nouvelle religion. De plus, le grec était là, depuis longtemps affiné par des siècles de hautes spéculations ou de sophistique. Tertullien, qui avait composé des ouvrages en cette langue, la parlait et l'écrivait aussi aisément que le latin. Il l'a sans cesse appelée à l'aide, et l'on ne saurait exagérer dans son œuvre la part de l'hellénisme. Enfin, il savait par cœur et citait à tout propos les livres saints; tantôt il traduisait lui-même le texte grec, tantôt il reproduisait des fragments de vieilles traductions latines[2]. Chose curieuse, ces citations ne détonnent guère dans son style, au point qu'il faut souvent une attention très éveillée

des expressions et des tours de phrase, comme des idées ou des faits. Cf. Van der Vliet, *Studia ecclesiastica — Tertullianus*, Leyde, 1891; et les études de Weyman sur Apulée et ses imitateurs (*Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern*, dans les *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu München*, 1893, t. II, p. 321 et suiv.).

1) Cf. nos études antérieures sur le style d'Apulée et des autres écrivains païens d'Afrique : *Apulée* (Paris, 1889), p. 204 et suiv.: *Les Africains* (Paris, 1894), p. 99 et suiv.; p. 330 et suiv.

2) Sur les citations bibliques de Tertullien, voyez *livr.* I, *chap.* III, § 2.

pour les distinguer nettement du contexte. L'auteur s'était si bien assimilé l'Ecriture, que tantôt il la marquait de son empreinte, et tantôt, involontairement, se modelait sur elle. Or, l'on sait la place considérable que tenaient les hellénismes et les tours populaires dans ces premières versions de la Bible. La pratique des livres saints avait donc pour effet de familiariser plus encore l'écrivain avec les formes du grec ou du latin vulgaire. En outre, elle éveillait en lui le goût des hardies métaphores orientales et du parallélisme. — Voilà des influences très complexes. Du mélange de tant d'éléments aurait pu sortir quelque chose de très incohérent; et, de fait, Tertullien n'a pas réussi à les fondre entièrement. Sa puissante individualité n'en a pas moins tiré de tout cela un langage fort original[1].

D'abord, un vocabulaire d'une richesse exubérante, un trésor de mots vigoureux et expressifs. L'auteur ne néglige aucune des ressources traditionnelles du latin classique. Mais il annexe franchement à la langue littéraire plusieurs domaines où elle ne s'était aventurée jusque-là qu'assez timidement, et par exception : latin populaire, hellénismes, termes de métiers, latin juridique. Sans doute, des expressions de ce genre, techniques, exotiques ou vulgaires, se rencontrent chez tous les écrivains et dans tous les temps. Ce qui est nouveau ici, c'est l'emploi systématique de ces vocubulaires spéciaux, la proportion extraordinaire de termes étrangers au latin classique; l'auteur va si loin dans cette voie, qu'il déroute souvent le lecteur, et beaucoup de ses pages seraient presque inintelligibles pour un humaniste à l'ancienne mode. De plus, on trouve chez Tertullien un très grand nombre de mots entièrement nouveaux, ou qui semblent tels. Evidemment, l'on ne peut dire au juste ce qui lui appartient en propre, et ce qu'il a pu emprunter à la langue courante de l'Afrique romaine ou des communautés locales : comme il est dans ce pays, et même en Occident, le premier auteur chrétien dont on possède des ouvrages écrits en latin, on ne saurait lui attribuer l'invention de tout ce qui apparaît avec lui. Les nouveautés de son vocabulaire n'en doivent pas moins attirer l'attention. Si même on pouvait admettre qu'il n'a créé pour son compte aucune expression, il resterait pourtant le témoin le plus

1) Sur la langue de Tertullien, cf. J. Schmidt, *De latinitate Tertulliani* (Erlangen, 1870-1872); Kellner, *Die sprachlichen Eigenthümlichkeiten Tertullians*, dans la *Tüb. Theol. Quartalschr.*, t. LVIII, 1876, p. 229-251; Hauschild, *Die Grundsätze und Mittel der Sprachbildung bei Tertullian*, I (Leipzig, 1876); II (Frankfurt a. M., 1881); Condamin, *De Tertulliano praecipuo apud Latinos christianae linguae artifice* (Lyon, 1877); K. Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, dans le *Preuss. Jahrb.*, 1896, p. 262 sqq.; Hoppe, *De sermone Tertullianeo* (1897).

ancien, et le plus autorisé, du latin d'Eglise. Mais nous avons tout lieu de croire que sa part d'innovation personnelle a été grande. En effet, il a entrepris une enquête à peu près complète sur le christianisme ; il a touché à tout, apologétique, polémique, dogme, discipline, exégèse. Il a dû exprimer une foule d'idées que n'avait point encore approfondies la foi simple des communautés d'Occident, et auxquelles se refusait le latin classique, même aidé du latin juridique et populaire. S'il est vrai que le besoin crée l'organe, Tertullien a été forcément un grand créateur de mots. Autant il est chimérique de chercher à dresser des listes de ses nouveautés verbales, autant il est naturel d'admettre qu'il a joué un rôle personnel fort important dans cette œuvre d'innovation. De ses livres se dégage cette impression très nette : la langue dont il se sert n'est pas une langue fixée, arrêtée dans sa croissance, aux racines stériles, comme l'était depuis longtemps le latin classique; c'est au contraire une langue en mouvement et en travail, aux racines fécondes. Les vieux mots poussent des rejetons en tous sens, non seulement dans les œuvres de théologie où l'idée nouvelle devait faire germer l'expression nouvelle, mais jusque dans les œuvres apologétiques et satiriques, où aurait suffi peut-être le vocabulaire traditionnel.

D'où viennent donc ces termes, complètement inconnus jusque-là, qui entrent dans la littérature avec Tertullien[1]? Quelques-uns sont simplement des mots grecs, transcrits en caractères latins[2]. D'autres sont de vieux mots latins, employés seulement avec un sens nouveau[3]. La plupart, et les plus intéressants, sont entièrement neufs, mais sortent d'une souche latine, et se sont régulièrement développés d'après les règles ordinaires de l'analogie. Ce sont, par exemple, des noms dérivés, avec addition de divers suffixes, *tor* ou *trix*[4], *tas*[5], *men* ou

1) A l'appui des faits allégués, nous donnerons seulement quelques exemples. On pourra compléter ces indications à l'aide des longues listes dressées par Rönsch (*Itala und Vulgata*, 2e éd., Marburg, 1875; *Das Neue Testament Tertullian's*, Leipzig, 1871).

2) « Necrothytus » (*De spectac.*, 13) ; — « biaeothanatus » (*De anim.*, 57) ; — « xerophagia » (*De jejun.*, 1; 2; 5, etc.); — « exomologesis » (*De paenitent.*, 9), etc. — Il va sans dire que presque tous les termes de théologie sont d'origine grecque ; et même beaucoup de termes de liturgie ou de discipline. Cf. *De paenitent.*, 9 : « Is actus, *qui magis graeco vocabulo exprimitur* et frequentatur, exomologesis est. »

3) « Sacramentum » (*Apolog.*, 7; 15; 47, etc.); — « saeculum » (*Apolog.*, 21; 26; *De spectac.*, 8; *De idolol.*, 24; etc.); — « ordo » (*De exhort. castit.*, 7; 13; *De idolol.*, 7; etc.); — « gratia » (*Apolog.*, 50; *Advers. Prax.*, 13), etc.

4) « Factitator » (*Apolog.*, 21; 46); — « dedecorator » (*ibid.*, 14); — « potentator » (*De resurr. carn.*, 23); — « obumbratrix » (*Apolog.*, 9); — « reliquatrix » (*De anim.*, 35); — « arbitratrix » (*Advers. Marcion.*, II, 12), etc. — Cf. J. Schmidt, *Commentatio de nominum verbalium in* -tor *et* -trix *desinentium apud Tertullianum copia ac vi* (Erlangen, 1878). Cet érudit compte chez Tertullien 106 mots nouveaux en *tor*, et 47 en *trix*.

5) « Utensilitas » (*De cult. fem.*, I, 5); — « lapidositas » (*ibid.*, I, 6); — « famo-

mentum[1], *arius* ou *arium*[2], *orius* ou *orium*[3], *alis*[4], *osus*[5], *bilis*[6], *antia* ou *entia*[7], etc. ; des noms formés à l'aide d'un préfixe, surtout *in* ou *im*[8] ; des diminutifs en *ulus*[9] ; des noms composés, qui généralement proviennent de la soudure d'un adjectif avec un substantif ou un verbe[10]. Il est curieux de noter à quels besoins de la pensée répondent ces créations. Ce sont ordinairement des noms d'action, tirés d'un radical de verbe, ou des noms abstraits, tirés d'un radical d'adjectif. La prédominance des noms d'action s'explique peut-être, historiquement, par la sourde influence des idiomes sémitiques, qui ont aimé toujours ce moyen d'expression[11] ; littérairement, elle s'explique aussi par une des conditions du stylisme, l'effort vers la concision et le relief. Quant à l'abondance des termes abstraits, on en trouve une première raison, toute simple, dans le goût de la théologie chrétienne pour les conceptions abstraites. Mais cette raison n'est pas la seule, d'autant mieux que l'on observe la même tendance chez des païens comme Apulée. C'est encore une conséquence du stylisme. Les écrivains de cette école cherchent à rendre l'impression en même temps que l'idée : si l'impression est précise, jamais ils n'écartent un mot comme trop technique ou trop cru ; si elle est vague, comme il arrive en poésie ou en métaphy-

sitas » (*De spectac.*, 23) ; — « mulieritas » (*De virgin. vel.*, 12 et 14) ; — « gratiositas » (*Advers. Marcion.*, I, 9), etc.

1) « Novamen » (*Advers. Marcion.*, I, 20 ; IV, 11) ; — « nullificamen » (*ibid.*, III, 7) ; — « obligamentum » (*De coron.*, 14) ; — « factitamentum » (*De anim.*, 18), etc.

2) « Manticularius » (*Apolog.*, 44) ; — « hastarium » (*ibid.*, 13) ; — « puerarius » (*De anim.*, 55), etc.

3) « Pacatorius » (*Advers. Marcion.*, IV, 29) ; — « praemonitorius » (*De anim.*, 3) ; — « peccatorius » (*De carn. Christ.*, 8) ; — « sequestratorium » (*De resurr. carn.*, 52) ; — « praemeditatorium » (*De jejun.*, 6), etc.

4) « Ethnicalis » (*De spectac.*, [illegible]) ; — « sapientialis » (*De anim.*, 15) ; — « agnitionalis » (*Advers. Valentin.*, 27) ; — « prophetialis » (*ibid.*, 28), etc.

5) « Tabidosus » (*Apolog.*, 14) ; — « nidorosus » (*Advers. Marcion.*, V, 5) ; — « tabiosus » (*De pudicit.*, 14), etc.

6) « Incontemptibilis » (*Apolog.*, [illegible]) ; — « incontradicibilis » (*Advers. Marcion.*, IV, 39) ; — « strangulabilis » (*De anim.*, 32) ; — « tardabilis » (*De anim.*, [illegible]) ; — « ininventibilis » (*Advers. Hermogen.*, 45), etc.

7) « Purificantia » (*De exhort. castit.*, 10) ; — « immoderantia » (*De baptism.*, 20) ; — « refrigescentia » (*De anim.*, 43) ; — « renidentia » (*ibid.*, 49) ; — « jurulentia » (*De jejun.*, 1), etc.

8) « Inbonitas » (*Ad martyr.*, 3) ; — « inreligiositas » (*Apolog.*, 24-25) ; — « immisericordia » (*De spectac.*, 20) ; — « impraescientia » (*Advers. Marcion.*, II, 7), etc.

9) « Linguatulus » (*Ad nation.*, I, 8) ; — « serviculus » (*De idolol.*, 10) ; — « papiliunculus » (*De anim.*, 32) ; — « frigusculum » (*ibid.*, 25) ; — « vectaculum » (*ibid.*, 53) ; — « obstrepitaculum » (*Advers. Marcion.*, I, 20), etc.

10) « Suaviludius » (*De spectac.*, 20) ; — « duricordia » (*Advers. Marcion.*, V, 4) ; — « multinubentia » (*De jejun.*, 1) ; — « multivorantia » (*ibid.*, 1) ; — « risiloquium » (*De paenitent.*, 10) ; — « turpiloquium » (*De pudicit.*, 17) ; — « spurciloquium » (*De resurr. carn.*, [illegible]) ; — « [illegible] » (*De anim.*, 6), etc.

11) C'est encore aujourd'hui l'un des traits caractéristiques de l'arabe.

sique, ils la traduisent de préférence par le vague du terme abstrait. Comme les noms, les verbes tout neufs se présentent en foule chez Tertullien. Tantôt, ce sont des hellénismes à peine déguisés, comme les verbes en *izare*[1], calqués sur les verbes grecs en ίζειν. Tantôt, ils ne se distinguent du mot classique que par le préfixe, par la substitution d'une particule, d'une préposition à l'autre[2]. Mais souvent, quoique formés d'après l'analogie et à l'aide de suffixes latins, ils n'ont point d'équivalents dans la langue classique ; ils sont tirés directement d'un radical de substantif[3] ou d'adjectif[4], même d'un comparatif ou d'un superlatif[5]. Enfin, l'auteur a des adverbes à lui[6], et il attribue à certains mots de liaison, conjonctions ou prépositions, un sens très particulier[7], qui est arrêté dans son esprit une fois pour toutes, mais qui exige des lecteurs une véritable initiation.

Il en prend fort à son aise avec la grammaire traditionnelle. On constate chez lui beaucoup d'irrégularités dans le jeu des flexions : confusion des cas, des temps ou des modes[8] ; usage fréquent de formes archaïques et de formes barbares qui suppléent aux lacunes des verbes défectifs[9] ; sourde action de l'analogie, qui altère la déclinaison ou la conjugaison[10]. Dans le rapport des mots entre eux, une très grande liberté d'allure, au mépris des règles de la syntaxe classique : beaucoup d'hellénismes et de tours populaires[11] ; emploi singulier de l'infinitif et

1) « Christianizare » (*Advers. Marcion.*, I, 21) ; — « scandalizare » (*ibid.*, IV, 18) ; — « allegorizare » (*De resurr. carn.*, 27 et 30) ; — « sabbatizare » (*Advers. Judaeos*, 2-3), etc.

2) « Dedamnare » (*De pudicit.*, 15) ; — « circumstagnare » (*De pudicit.*, 22) ; — « diventilare » (*De testim. anim.*, 5) ; — « superacervare » (*Ad nation.*, I, 15) ; — « superfruticare » (*Advers. Valentin.*, 39), etc.

3) « Compendiare » (*Advers. Marcion.*, IV, 1 et 9) ; — « enubilare » (*ibid.*, IV, 36) ; — « contesserare » (*De praescript. haeretic.*, 36) ; — « descrobare » (*De resurr. carn.*, 7) ; — « contemporare, coaetare » (*ibid.*, 45) ; — « concorporificare » (*Adversus. Valentin.*, 23), etc.

4) « Humilificare » (*De paenitent.*, 9) ; — « compressare » (*Scorpiac.*, 3) ; — « longinquare » (*De pudicit.*, 5) ; — « deminorare » (*De anim.*, 33) ; — « ignavescere » (*ibid.*, 43), etc.

5) « Postumare » (*Apolog.*, 19 ; *De resurr. carn.*, 45) ; — « ultimare » (*De pall.*, 1), etc.

6) « Temporatim » (*De pall.*, 2) ; — « graecatim » (*ibid.*, 4) ; — « templatim » (*Apolog.*, 42) ; — « indivisibiliter » (*De anim.*, 51) ; — « cognoscenter » (*Advers. Prax.*, 14) ; — « exaggeranter » (*De carn. Christ.*, 19), etc.

7) « De » (= secundum ou propter) ; — « si forte » (= scilicet) ; — « tantum quod » (= nisi quod) ; — « semel » (= in perpetuum), etc.

8) « In insulis relegamur » (*Apolog.*, 12) ; — « christianos esse in causam » (*ibid.*, 40) ; — « tradidit eos in manibus diripientium » (*Scorpiac.*, 3), etc.

9) « Oditur » (*Apolog.*, 3) ; — « odiit » (*De anim.*, 10) ; — « odientes » (*Advers. Marcion.*, IV, 16) ; — « odies » (*ibid.*, IV, 35), etc.

10) « Incolare » pour « incolere » (*De resurr. carn.*, 26) ; — « unare » pour « unire » (*Advers. Prax.*, 27), etc.

11) « Majorem Asiae atque Africae » (*Apo-

du participe absolu; suppression brusque d'un mot indispensable, dont l'absence laisse la préposition aux prises avec un génitif[1]; tendances analytiques assez marquées dans la liaison des mots entre eux comme dans la physionomie de la phrase[2]. Rien de tout cela n'est particulier à l'auteur; on y reconnaît aisément, soit des libertés qui lui sont communes avec d'autres stylistes, soit des phénomènes linguistiques qui dès lors annoncent les langues romanes. Ce qui appartient plus spécialement à Tertullien et à beaucoup de ses compatriotes, ce qui du moins n'est nulle part aussi frappant que chez eux, c'est cette emphase dite *africaine*, qui se traduit jusque dans le détail de la langue : redoublement de l'expression et de l'image; accumulation de termes équivalents[3]; accouplement de mots synonymes, régis l'un par l'autre[4]; abus du pluriel des mots abstraits[5]; renforcement baroque des degrés de comparaison, d'où résultent des comparatifs et des superlatifs à la deuxième ou troisième puissance[6]. Les savants modernes ne sont point d'accord sur l'origine de ces étranges anomalies; les uns y voient simplement une déformation particulière du latin, sans cause apparente; d'autres croient à une action des idiomes sémitiques. Nous n'essaierons point de trancher cette question, qui est très complexe, et qui nous entraînerait fort loin. Sans doute, presque toutes les nouveautés du vocabulaire et la plupart des traits de la syntaxe s'expliquent aisément chez Tertullien, par des influences connues, latin vulgaire, stylisme, hellénisme, évolution naturelle. Peut-être y a-t-il néanmoins, dans le mécanisme de sa langue, un élément irréductible, indigène ou spécifique, par où son latin

log., 40); — « quod si deos dicendum erit » (*De idolol.*, 20); — « per ubique orbis » (*De pall.*, 2); — « Physconem et Sardanapalum tacendum est » (*ibid.*, 4), etc.

1) « In hujusmodi » (*Ad nation.*, II, 1; *Advers. Valentin.*, 7, etc.); — « in ejus modi » (*Apolog.*, 49; *De pudicit.*, 20, etc.); — « pro ejusmodi » (*De jejun.*, 7); — « ab ejusmodi » (*De praescript. haeretic.*, 5). Cf. *De baptism.*, 12 : « Audivi ejusmodi ».

2) « Habemus odisse » (*Apolog.*, 37); — « traduci habebas » (*De fug. in persec.*, 12); — « erudiri haberent » (*De pudicit.*, 13); — « portio Neronis de crudelitate » (*Apolog.*, 5). Cf. Langen, *De usu praepositionum Tertullianeo* (Münster, 1868-1870).

3) « Male ac pessime » (*De cult. fem.*, II, 6); — « magistri et praepositi » (*Ad martyr.*, 1); — « pro arbitrio ac libidine » (*De spectac.*, 21); — « principale crimen generis humani, summus saeculi reatus » (*De idolol.*, 1), etc.

4) « Justitiae innocentia » (*Apolog.*, 18); — « fides obsequii » (*De spectac.*, 20); — « in verbo maledicti » (*De idolol.*, 2), etc.

5) « Concatenationes temporum » (*Apolog.*, 19); — « simplicitates » (*De spectac.*, 29); — « enormitates » (*De cult. fem.*, II, 7); — « concupiscentias » (*De exhort. castit.*, 10); — « vetustates » (*De jejun.*, 2), etc.

6) « Quanto magis angustiora nostra » (*De spectac.*, 13); — « extremius » (*De anim.*, 33); — « extremissimi » (*Apolog.*, 19); — « magis proxima » (*Ibid.*, 2); — « magis proximum » (*De idolol.*, 11), etc.

diffère du latin d'un auteur d'Italie, de Gaule ou d'Espagne. Et, après tout, le fait n'aurait rien de surprenant, puisque le latin a fini par se différencier très nettement d'une région à l'autre, même en Europe, où il a donné naissance à tant de langues indépendantes.

Richesse exubérante du vocabulaire, indulgence et souplesse complaisante de la syntaxe, tels étaient les deux traits essentiels de la langue dont disposait l'écrivain. Il en a tiré bon parti pour son style. Ce qui frappe dès l'abord, c'est sa précision impeccable, sa rigueur de juriste, dans le choix des termes. Il ignore la périphrase et l'à peu près. Aucune considération, ni d'art, ni de morale, aucun scrupule de grammairien ou d'honnête homme, ne le fait hésiter devant le mot propre; et il ne le manque jamais, parce qu'il va délibérément le chercher où il est, dans les répertoires des lois romaines ou dans les ateliers, dans les livres de théologie ou dans les bouges. Cette exactitude, cette franchise parfois impudente de l'expression, donne à son style une merveilleuse solidité, en dépit de tous les raffinements. Car, s'il égale les grands écrivains d'Athènes ou les jurisconsultes romains par la précision du terme, il n'a rien, quoi qu'il en dise[1], de leur simplicité. Il est naturellement compliqué et tourmenté. Il veut mettre trop de choses dans chaque phrase ou chaque groupe de mots; et il se préoccupe trop de mettre en valeur. Il obtient par là bien des effets curieux ou puissants; mais on peut dire que chacune des qualités ainsi obtenues a pour rançon un défaut. Même son goût de la précision l'entraîne souvent soit à un réalisme trop cru, soit à une concision outrée. Son réalisme est riche en couleur, en surprises pittoresques et en notes comiques, mais tombe vite dans la trivialité et la grossièreté. Sa concision est souvent féconde en formules énergiques qui résument une réflexion originale ou tout un raisonnement; et il estime à bon droit que « la brièveté du langage est naturellement agréable et nécessaire, parce que le bavardage est fatigant et vain »[2]. Encore vaut-il mieux ne pas s'obstiner à mettre en deux mots ce qui, pour la clarté, en exige quatre : à force de concision, Tertullien devient fréquemment très obscur.

Le stylisme lui a joué bien d'autres tours. Sa préoccupation constante de l'effet se traduit par l'emploi de termes trop rares, par de brusques rapprochements d'idées ou de mots étonnés de se rencontrer, par des constructions forcées ou bizarres, par un

1) Il dit, par exemple, vers la fin de l'*Apologétique* : « Qui nos revincere audebit, non arte verborum, sed eadem forma qua probationem constituimus, de veritate » (*Apolog.*, 46).

2) *De virgin. vel.*, 4.

abus fatigant des procédés et du relief. Chez lui, la physionomie tourmentée de la phrase contraste singulièrement avec la netteté de l'expression.

Autant qu'homme du monde, il a aimé l'antithèse, qui semble la forme naturelle de sa pensée. Il s'en sert volontiers pour résumer énergiquement un système d'argumentation. Par exemple, au début de l'*Apologétique*, à propos des préjugés populaires contre les chrétiens : « Ainsi, dit-il, de toute façon, nous convainquons les païens et d'ignorer ce qu'ils haïssent, et de haïr injustement ce qu'ils ignorent[1]. » Souvent il accumule les oppositions de mots et d'idées avec une gradation savante, comme dans ce tableau de la pénitence publique : « En roulant le pécheur sur le sol, elle le relève mieux; en le salissant, elle le rend plus propre; en l'accusant, elle l'excuse; en le condamnant, elle l'absout. Moins tu te seras ménagé, plus Dieu, crois-le bien, te ménagera[2]. » Innombrables sont les passages analogues, où l'on voit l'antithèse se prolonger ou se renouveler de phrase en phrase. Souvent le procédé donne beaucoup d'éclat et de rayonnement à la pensée. Mais parfois, on doit le reconnaître, il dégénère en une véritable logomachie. L'auteur dira, par exemple, que pour Dieu « un soldat païen est aussi bien un chrétien, qu'un chrétien soldat est un païen »[3]; ou que « les hommes ne veulent pas savoir avec certitude, ce qu'ils savent avec certitude qu'ils ne savent pas »[4]; ou encore, que l'âme de Socrate dans sa prison « s'est émue pour ne pas s'émouvoir, a été ébranlée par sa constance même contre l'ébranlement de son inconstance »[5]. Inutile d'ajouter que ce jargon est relativement rare ; ce n'est ici que l'exagération suprême, et baroque, d'un procédé très légitime en lui-même. Ordinairement, l'opposition des mots correspond à une opposition réelle et nette des idées. Alors le jeu des antithèses rend sensible la vigueur de la pensée ; il contribue certainement à la beauté de bien des pages qu'on a admirées de tout temps. — On observe les mêmes inégalités dans l'usage d'un autre procédé familier à l'auteur : l'alliance de mots. Ici encore, le rapprochement est quelquefois forcé, comme dans cette brusque exclamation que justifie insuffisamment le contexte : « O Ju-

1) « Et ignorare illos, dum oderunt, et injuste odisse, dum ignorant » (*Apolog.*, 1).

2) *De paenitent.*, 9.

3) « Apud hunc tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles fidelis » (*De coron.*, 11).

4) « Ut homines nolint scire pro certo quod se nescire pro certo sciunt » (*Apolog.*, 2).

5) « In hoc tamen mota (anima) ne moveretur, ipsa constantia concussa est adversus inconstantiae concussionem » (*De anim.*, 1).

piter chrétien[1] ! » Mais généralement l'association hardie des termes est heureuse et frappante, parce qu'elle traduit une ingénieuse association d'idées. Soit le mot *candidatus*, qui avait un sens très précis dans la vie publique des Romains. La nouveauté consistera à appliquer ce mot aux croyances des chrétiens : le pécheur ou l'idolâtre est le « candidat du diable »[2] ; le fidèle est le « candidat de Dieu »[3], et, s'il le mérite, peut devenir « candidat à la dignité d'ange »[4] ou « candidat à l'éternité »[5].

Ce goût si marqué de l'antithèse et des procédés analogues ne trahit pas seulement ici des préoccupations de styliste. Il correspond encore à un mouvement naturel de la pensée. Chaque idée, chaque impression, en se précisant et en se traduisant par des mots, rencontre aisément son contraire, parce qu'elle évoque aussitôt dans l'esprit de l'auteur une foule d'autres idées, d'impressions, de visions et de réalités tangibles. C'est dire que Tertullien est un homme d'imagination, et d'imagination poétique. En fait, il a le sentiment très vif des beautés et des horreurs de la nature. Il en décrit volontiers les grands spectacles[6], avec une vérité et une sincérité qui n'ont rien de livresque. Il se plaît surtout à peindre la nature familière, les arbres et les plantes qui l'entourent, la vigne ou le lierre, dont il suit la croissance et les capricieux enroulements[7]. Il a parfois de ces mots, très éloquents dans leur simplicité, qui découvrent une âme de poète. Par exemple, il répond à Marcion, qui raillait les imperfections de l'univers : « Si je t'offre une rose, tu ne dédaigneras pas le Créateur[8]. » Cet instinct poétique se révèle partout dans le détail de son style, jusque dans ses livres de théologie. Il ramène l'idée la plus abstraite à une image, toujours juste et souvent très neuve. Tantôt il développe les métaphores et en compose un tableau, ou bien il les accûmule et les déroule comme en une série de fresques. Tantôt il les indique d'un mot hardi : la « gueule » du temps, qui engloutit les corps[9] ; les « coupes sombres » que font les grands fléaux dans la forêt trop touffue de l'humanité[10].

1) « O Jovem christianum ! » (*Apolog.*, 9).

2) « Candidatis diaboli » (*De coron.*, 7). — « Daemoniorum candidata » (*De anim.*, 39).

3) « Dei candidatus » (*Ad uxor.*, II, 7).

4) « Et nos angelorum, si meruerimus, candidati » (*De oratione*, 3).

5) « Aeternitatis candidati » (*De resurr. carn.*, 58). Cf. *Advers. Judaeos*, 2.

6) Par exemple, la succession des jours et des nuits (*De resurr. carn.*, 12).

7) *De anim.*, 19.

8) « Rosam tibi si obtulero, non fastidies Creatorem » (*Advers. Marcion.*, I, 14).

9) « Ipsorum temporum propria gula » (*De resurr. carn.*, 4).

10) « Tanquam tonsura insolescentis generis humani... » (*De anim.*, 30).

Avec ce tour d'esprit, il devait aimer les comparaisons. Nous ne voulons point parler ici de ces longs parallèles, où il se plaît aussi, parallèles entre le baptême et le serment militaire, entre le martyr et le soldat ou l'athlète [1], et tant d'autres morceaux qui sentent un peu l'artifice. Il s'agit des comparaisons proprement dites, vives et courtes, jetées au cours de la phrase pour éclairer ou égayer l'idée. Elles se rencontrent en foule chez Tertullien : non pas de ces comparaisons banales, flétries par l'usage, qui se transmettent d'un bout à l'autre d'une littérature, mais des comparaisons toutes neuves, ou qui nous semblent telles, toujours expressives à force de précision. Quelquefois, ce sont simplement des proverbes populaires : rencontrer Apelles après Marcion, c'est « tomber, comme on dit, de la chaux dans le charbon » [2] ; refuser d'adorer l'empereur, c'est, « comme on dit vulgairement, faire la grimace » [3]. Dans les comparaisons qu'il imagine pour son compte, Tertullien part généralement de l'observation la plus familière. Veut-il railler l'aveuglement des Gnostiques, qui croient à l'existence de plusieurs dieux ? Il leur rappelle ces gens aux yeux chassieux qui, placés en face d'une lampe, voient deux ou trois lumières [4]. Veut-il montrer la vanité de ces discussions contradictoires où chacun tire de son côté le même texte ? Il songe au mouvement de la scie [5], ou à la corde que dans les gymnases les champions de deux camps opposés tiraient en sens contraires [6]. Ailleurs, à propos du choix de dieux fait par Varron, il se demande plaisamment si l'on doit trier les dieux « comme des oignons » [7]. Il est souvent plus réaliste encore, et même trivial. S'il trouve dans la littérature profane des arguments contre le polythéisme, il conseille aux païens de détruire leurs livres « avec une éponge ou avec la langue » [8] ; et s'il entreprend d'expliquer l'action du baptême, il remarque que personne « ne porte sur la peau » la tache du péché [9]. En revanche, ses comparaisons les plus précises s'éclairent souvent d'un rayon de poésie : si l'on s'étonne qu'il y ait parmi les chrétiens des brebis galeuses, il

1) *Ad martyr.*, 3.

2) « Pervenimus igitur de calcaria, quod dici solet, in carbonariam » (*De carn. Christ.*, 6).

3) « Super hoc enim, quod vulgo aiunt, sannam facimus » (*Ad nation.*, I, 17).

4) « Lippientibus enim singularis lucerna numerosa est » (*Advers. Marcion.*, I, 2).

5) « Quamdiu per hanc lineam serram reciprocabimus ? » (*De coron.*, 3).

6) « Funem contentiosum alterno ductu in diversa distendere » (*De pudicit.*, 2).

7) « Si enim dei ut bulbi seliguntur... » (*Ad nation.*, II, 9). Saint Augustin a discuté très gravement cette plaisanterie de Tertullien. Cf. *De civ. Dei*, VII, 1.

8) « Arrepta spongia vel intenta lingua delete litteras interim vestras » (*Ad nation.*, I, 19).

9) « Nemo super cutem portat maculam idololatriae aut stupri aut fraudis » (*De baptism.*, 4).

répond qu'il n'y a point de beau corps sans quelque défaut, ni de ciel si pur qu'on n'y découvre « un petit flocon de nuage »[1].

Ce mélange de poésie et de réalisme fait aussi chez lui l'originalité des descriptions, qui sont si nombreuses et si variées. Tout le poussait de ce côté : les modes littéraires, surtout l'exemple et le succès d'Apulée; ses propres instincts et ses aptitudes, son goût de l'observation précise, son besoin de traduire l'idée par un fait concret ou une image, la tendance naturelle à suivre la direction de son talent; enfin, les nécessités mêmes de ses polémiques. Il a passé sa vie à guerroyer, non seulement contre des doctrines et des traditions, mais contre les hommes bien vivants qui les représentaient et les défendaient, contre les superstitions, les cruautés et les institutions des païens, contre les nouveautés et les prétentions des hérétiques, contre les usages de la communauté catholique, contre la passion du plaisir, contre les modes et la coquetterie des dames chrétiennes. Chez un homme d'imagination et un observateur pénétrant, comme l'était Tertullien, la discussion des idées et la critique des traditions ou des conventions tournaient aisément à la satire. Pour mettre le bon sens et les rieurs de son côté, pour déconcerter ses adversaires, il les peignait tels qu'il les voyait, dans leur milieu, avec leurs costumes et leurs grimaces. Voilà pourquoi l'élément descriptif tient tant de place dans ses livres. Intérieurs de maisons ou de temples, fêtes populaires, scènes de la rue, tribunaux et théâtres, croquis de la vie publique ou privée et grands tableaux satiriques, cérémonies chrétiennes, exorcismes, paysages, portraits, caricatures, détails de toilette, on trouve de tout dans l'œuvre si vivante de Tertullien, où passe toute la société du temps. Dans ses descriptions, ce qui toujours prédomine, c'est l'intention et l'effet pittoresques. Il part de l'observation précise, très réaliste. Mais il ne cherche pas, comme les classiques, à grouper dans un ensemble harmonieux les divers éléments fournis par la réalité. Comme Apulée et autres stylistes, il veut noter sur le vif l'impression qu'il a éprouvée en face des choses ou des gens. Il modifie les proportions logiques, laisse dans l'ombre ou à l'arrière-plan les traits essentiels, pour placer en vedette le trait, le jeu de lumière, de physionomie ou de costume, qui l'a frappé accidentellement. Il se permet toutes les fantaisies et tous les caprices dans le choix du détail réaliste. Ce détail, il s'efforce de le mettre en valeur par tous les moyens : antithèse, inversion brusque, emploi de

1) « Caelum ipsum nulla serenitas tam colata purgat, ut non alicujus nubiculae flocculo resignetur » (*Ad nation.*, I, 5).

grands mots sonores qui attirent l'attention, d'un adjectif coloré qui se détache en relief. Par là, il réussit le plus souvent à transmettre toute vive au lecteur l'impression qu'il a ressentie lui-même. S'il reprend un vieux thème, un lieu commun classique, il le renouvelle presque toujours en y jetant quelques notes fantaisistes. Surtout il évoque avec une netteté surprenante le spectacle ou la scène familière qu'il a eue sous les yeux : une cérémonie païenne ou chrétienne, un exorcisme, un incident de théâtre, un bout de dialogue dans la rue, les voiles trop courts et les coiffures ambitieuses des coquettes de la communauté. Il porte la même précision pittoresque jusque dans ses débauches d'imagination: il nous décrit le jugement dernier comme s'il en arrivait[1].

Styliste, orateur et logicien, on devine, d'après cette diversité de tendances et d'aptitudes, que la phrase de Tertullien, suivant les cas, doit présenter des aspects assez divers. Quand il argumente ou discute de près une doctrine, un texte, il procède par phrases nerveuses et serrées, de dimension moyenne et de construction assez régulière, qui sont fortement liées l'une à l'autre, et qui, de déductions en déductions, se moulent exactement sur la pensée. En dépit des innombrables citations bibliques, qui sembleraient devoir en retarder la marche, l'allure reste vive; et, malgré la sécheresse apparente du fond, le détail est expressif, souvent égayé d'une métaphore. Quand l'auteur s'anime, quand il s'abandonne à sa passion ou à sa verve, la phrase prend naturellement plus d'ampleur, un tour plus oratoire. Mais elle n'a ni l'unité, ni la symétrie, ni les proportions harmonieuses de la période classique. C'est une période *disloquée,* si l'on peut dire, où chaque membre de phrase conserve son indépendance pittoresque, où les idées accessoires empiètent sur l'idée principale, qu'elles enveloppent d'images ou hérissent d'antithèses. L'unité rationnelle y est remplacée par l'unité d'impression. Aussi l'auteur, même dans son style semi-périodique, ne suit-il guère jusqu'au bout les lentes ondulations de la pensée; dès que l'impression est rendue, il arrête brusquement sa phrase sans aucun souci de l'harmonie. De plus, il change vite d'allure; entre deux périodes, il intercale deux ou trois petites phrases, très courtes et concises, comme pour reprendre haleine. On sent que la période, même heurtée et brisée, n'est pas l'instrument naturel de son esprit, et que, s'il y revient de temps en temps, c'est surtout un effet de son édu-

1. *De spectac.*, 30.

cation classique. Ce qu'il aime par-dessus tout, et ce qui domine dans son style, ce sont les phrases minuscules, quelquefois de cinq ou six mots, des phrases ramassées sur elles-mêmes, qui serrent l'idée au point de l'étrangler, tout en relief et à facettes, souvent symétriques, même avec des assonances. Jetées au cours d'une discussion ou entre deux périodes, ces petites phrases nerveuses, colorées ou vibrantes, servent comme de repos ou d'appui à la pensée. Dans les descriptions ou les invectives, elles s'accumulent, se pressent et se fortifient l'une l'autre, dégagent de la lumière ou de la chaleur. C'est le triomphe d'un procédé qui apparaît déjà chez Salluste, Sénèque et Tacite, et qu'Apulée avait poussé jusqu'au maniérisme. Une sorte de procédé rayonnant : l'idée, au lieu de se dérouler logiquement et largement à la mode cicéronienne, se concentre en un foyer puissant d'où jaillissent les rayons et les étincelles. Les petites phrases, faites presque uniquement de noms, de verbes et d'adjectifs pittoresques, se suivent sans mots de liaison, sans lien apparent ; et cependant, elles se tiennent au fond et se complètent, parce que toutes convergent vers une même idée principale ou tendent à traduire une même impression. De ce procédé, Tertullien a tiré souvent de très curieux effets. En cela, il s'est beaucoup souvenu d'Apulée, peut-être aussi du parallélisme biblique. De même, sa période oratoire, malgré les inégalités et les dissonances, rappelle de loin celle des Cicéroniens du IIe siècle; et sa phrase de discussion doit quelque chose, sans doute, soit aux philosophes et théologiens grecs, soit aux grands jurisconsultes de Rome. Il a donc fait son profit de tout, sans être esclave de rien. Il emploie simultanément ces méthodes très diverses, qu'il combine dans des proportions variables suivant le genre et la circonstance. De tout cela, il s'est fait un style infiniment riche et souple, aussi propre à l'éloquence qu'à la description pittoresque, à la dialectique et aux discussions de théologie qu'à la satire et au pamphlet.

Ce style a des défauts qui sautent aux yeux. Il semble à la fois négligé et maniéré, un peu pédant et, avec cela, presque trop neuf. Négligé; car il est vraiment trop heurté, trop haché, trop oublieux de l'harmonie et des proportions. Maniéré; car il abuse des antithèses, des constructions forcées, des rapprochements trop ingénieux; on y sent trop l'effort vers le relief, et souvent il devient obscur ou précieux à force de subtilité. Un peu pédant; il trahit sans cesse les artifices d'école, apostrophes, prosopopées, amplifications et lieux-communs. Trop neuf, en même temps ; il vise à exprimer trop de choses nouvelles, et la langue s'y re-

fusait souvent ; telle phrase, d'un latin bizarre, mais d'allure très moderne, semble calquée sur le français actuel. Enfin, Tertullien manque absolument de mesure et de goût. Un de ses travers les plus choquants est l'abus de l'esprit, même dans les questions les plus graves et qui lui tenaient le plus à cœur. S'il veut expliquer l'action de la grâce dans le baptême, il appelle l'homme l'orgue de Dieu[1]. S'il prétend justifier le mystère de l'Incarnation, il affirme aux hérétiques que Dieu aurait pu naître d'une louve, d'une truie ou d'une vache[2]; il établit un parallèle en règle entre le Christ et les héros nés des aventures galantes de Jupiter, entre l'Ascension et la disparition de Romulus[3]. Ces exemples suffisent à montrer jusqu'où l'auteur peut pousser le mauvais goût.

Avec ces défauts, le style de Tertullien a des qualités rares. D'abord, cette merveilleuse précision, qui fait de lui l'égal des plus grands. Puis, un mouvement endiablé, qui toujours tient le lecteur en éveil ; beaucoup de relief, un coloris éclatant, une singulière puissance d'évocation. Enfin, la vie et la personnalité. L'auteur aime tant à animer les choses, qu'il prête une âme même aux abstractions. L'allégorie s'était montrée timidement chez quelques auteurs païens de Rome, elle s'était enhardie avec Apulée, et elle commençait à séduire les imaginations chrétiennes. Tertullien en fait souvent usage. Par exemple, il trace un grand portrait de la Patience, qu'il représente assise sur un trône, et dont il décrit minutieusement l'attitude, le visage, le regard, le teint, le costume[4]. Quelquefois il esquisse déjà le drame allégorique, qui devait être si cher aux gens du moyen âge : « Vois, dit-il, l'Impudeur terrassée par la Chasteté, la Perfidie tuée par la Foi, la Cruauté meurtrie par la Miséricorde, l'Effronterie vaincue par la Modestie. Voilà nos jeux publics, où c'est nous qui gagnons les couronnes[5]. » L'allégorie n'est point ici ce qu'elle deviendra souvent plus tard, une convention littéraire et artistique ; elle est la vie elle-même, et naît du besoin de tout animer, même ce qui n'existe pas. Très vivant, le style de Tertullien est, de plus, très personnel. Non seulement l'auteur se met tout entier dans son œuvre, entre fréquemment en scène, se peint lui-même en peignant ses adversaires ; mais encore il traduit par les mots, avec l'idée, son impression individuelle. En cela, il s'écarte de la pure tradition classique ; il reprend et achève la petite révolution littéraire commencée à Rome par

1) *De baptism.*, 8.
2) *De carn. Christ.*, 4.
3) *Apolog.*, 21.
4) *De patient.*, 15.
5) *De spectac.*, 29.

quelques stylistes, et continuée en Afrique par Apulée. Il introduit décidément dans la littérature l'élément individuel; par la franche allure de l'expression, comme de la pensée, il annonce nettement les *Confessions* de saint Augustin. — Personnalité, vie, couleur, mouvement, précision, voilà de quoi compenser largement tous les défauts, et de quoi façonner un style très original, puissant, vibrant, très moderne.

En littérature, comme dans l'histoire du christianisme, Tertullien a été pour tout l'Occident un grand initiateur. Il avait eu cet avantage d'arriver le premier, juste au moment où s'éveillait dans les communautés latines, après le besoin de croire, le besoin de comprendre et d'expliquer. Son amour de la précision, ses instincts batailleurs, sa curiosité et les circonstances, l'avaient amené à toucher à tout; et sur toute chose son génie riche et souple a laissé sa marque. D'abord il a beaucoup contribué à familiariser les Eglises latines avec les traditions et les trésors intellectuels de la civilisation gréco-romaine. Au moment où le christianisme s'organisait, il y a fait entrer un monde d'idées, de formes, de faits et de mots, qui se transmettront aux générations suivantes. « Son *Apologétique* et ses livres *Contre les nations*, dit saint Jérôme, renferment toute la science profane[1]. » On pourrait en dire autant de l'œuvre entière, même des traités de théologie et de discipline. Par là, cette œuvre est un document historique de premier ordre, une vaste encyclopédie, un tableau presque complet de la société païenne et chrétienne à l'époque des Sévères. C'est même un trésor d'informations pour l'archéologie religieuse[2]. De plus, en s'assimilant toute la substance de l'érudition profane, Tertullien a préparé cette fusion des deux sociétés rivales qui devait se compléter au IVe siècle. Son rôle n'est pas moins important dans l'histoire de l'idée chrétienne. Le premier, parmi les docteurs d'Occident, il a exposé dans son ensemble la doctrine de l'Eglise; il marque ainsi un point fixe, presque le point de départ, dans l'évolution du dogme. En même temps, il inaugure une nouvelle méthode apologétique; il ouvre en tous sens la campagne contre l'hérésie, il met au service de l'orthodoxie catholique un ingénieux système de défense, qui fera fortune. Par tous ses traités de discipline, il annonce le tour d'esprit pratique qui deviendra de plus en plus la caractéristique du christianisme latin. Il détermine ou transporte en Occident

1) Saint Jérôme, *Epist.* 70, 5.

2) Cf. Leimbach, *Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie* (dans la *Zeitschrift für die histor. Theol.*, 1871, p. 108 sqq.; 430 sqq.); Kolberg, *Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians* (Braunsberg, 1886).

les nouveaux genres littéraires ; il fixe la plupart des cadres où va se mouvoir pendant des siècles la pensée chrétienne. Il crée la langue ecclésiastique, héritière de plusieurs idiomes différents, et capable désormais de suffire à toutes les nécessités de la prédication, de la polémique, de l'exégèse ou de la spéculation.

Aussi a-t-il été longtemps célèbre dans les Eglises latines[1]. Bien que son *Apologétique* ait été presque aussitôt traduit en grec[2], et bien qu'Eusèbe parle souvent de lui[3], Tertullien semble avoir été peu lu en Orient. Mais on le lisait et on l'admirait fort en Italie, en Gaule, en Espagne. Dès le milieu du IIIe siècle, Novatien l'imite[4]. Saint Jérôme le copie, fait de lui un éloge enthousiaste, et lui consacre une longue notice[5]. Rufin le cite assez souvent. Prudence met en vers son argumentation, même ses phrases, et pousse le zèle d'imitateur jusqu'au plagiat ou à l'inconséquence, au point de partir en guerre, à la suite de son maître favori, contre des hérésies mortes[6]. Ennodius prend pour modèle l'*Apologétique*. Vincent de Lérins vante l'érudition, l'éloquence, le style de Tertullien, dont il dit : « Chez les Latins, on doit le considérer sans hésitation comme le prince de nos écrivains... Autant de mots presque, autant d'idées; autant de phrases, autant de victoires[7]. » Enfin, Isidore de Séville, dans ses *Origines*, transcrit presque textuellement d'innombrables passages de Tertullien[8]. Tout à coup, l'on oublie le grand Africain : c'est que ses ouvrages, à cause des erreurs de doctrine, ont été rejetés par l'Eglise[9]. Il paraît avoir été presque inconnu du

1) Cf. Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 679 sqq.; *Tertullian in der Litteratur der alten Kirche*, dans les *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1895, p. 545-579.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4. — Cf. Harnack, *Die griech. Uebersetzung des Apolog. Tertullian's*, 1892 (dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, VIII, 4); *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 669.

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 2, 4-6; 25, 4; III, 20, 7; 33, 3; V, 5, 5-7.

4) « Scripsit (Novatianus)... et *De Trinitate* grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens » (saint Jérôme, *De vir. ill.*, 70).

5) Saint Jérôme, *Epist.*, 22, 22; 58, 10; 64, 23; 70, 5; *De vir. ill.*, 24, 40; 53; 70; etc. — Cf. Schultzen, *Die Benutzung der Schriften Tertullian's De monogamia und De jejunio bei Hieronymus Adversus Jovinianum*, dans les *Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 1894, p. 485-502.

6) Dans son *Apothéose* et son *Hamartigénie*, Prudence ne fait souvent que paraphraser les traités de Tertullien *Contre Praxéas* et *Contre Marcion*; il semble aussi avoir emprunté à certains passages des traités *Sur les spectacles* et *Sur la patience* l'idée de sa *Psychomachie*. Cf. Puech, *Prudence* (Paris, 1888), p. 174 et suiv.; 245 et suiv.

7) « Apud Latinos nostrorum omnium facile princeps judicandus est... Quot paene verba, tot sententiae sunt; quot sensus, tot victoriae » (Vincent de Lérins, *Commonitor.*, 18).

8) Cf. Klussmann, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis* (Hamburg, 1892).

9) Cette condamnation est attestée par le décret *De libris recipiendis et non recipiendis*, attribué au pape Gélase (*Patrol. lat.* de Migne, t. LIX, p. 163).

moyen âge. Il continuait pourtant d'agir indirectement sur les esprits, grâce à ses imitateurs et à ses plagiaires de l'époque précédente : on exploitait ses allégories, on était hanté par tous ces diables qu'il avait contribué pour sa bonne part à déchaîner sur le monde, et la langue de l'Eglise se développait dans la voie qu'il avait jadis ouverte. Tertullien reparaît en personne à la Renaissance ; il a été alors très goûté par les lettrés, auxquels il plaisait par sa franchise d'allure, par son amusante et spirituelle érudition. Tous les modernes qui l'ont lu d'un peu près l'ont placé très haut, parmi les écrivains les plus originaux et du premier rang. Il a été, pour les idées comme pour la forme, le grand maître de Bossuet, qui l'a souvent imité, cité ou traduit, qui lui a pris bien des traits de son style et beaucoup d'idées, par exemple, sa méthode de défense ou d'attaque contre les hérétiques, et ses arguments contre le théâtre.

C'est surtout en Afrique que l'action de Tertullien a été décisive. Quoique son œuvre dépasse de beaucoup le pays et le temps où il a vécu, elle reste africaine avant tout; et elle ne s'explique entièrement, que si on la replace dans ce milieu africain. D'abord, Tertullien a fondé en Occident la prépondérance intellectuelle de l'Église de Carthage. Grâce à lui, le Christianisme local avait trouvé du premier coup une expression d'une originalité saisissante ; avec saint Cyprien et saint Augustin, il s'est développé, sous bien des rapports, dans la même direction ; il a servi de modèle aux communautés des autres pays latins, et les a entraînées à sa suite pendant deux siècles et demi, jusqu'à l'invasion vandale. De plus, dans l'histoire intérieure du christianisme africain, se reconnaît souvent l'action plus ou moins directe de Tertullien[1]. Il a été, dans la région, le premier des intransigeants; et son exemple n'a pas été perdu pour les exaltés et les rigoristes des générations suivantes, Tertullianistes, schismatiques de tout genre, adversaires de saint Cyprien, donatistes ou circoncellions. Les donatistes notamment, ces irréconciliables ennemis de l'Eglise, ont en commun avec lui l'intransigeance absolue, le goût de l'indépendance, l'austérité de la discipline et de la morale, le respect de la tradition primitive, et bien d'autres idées. Enfin, littérairement, l'influence de Tertullien s'est étendue à presque tous les écrivains de la contrée. Sa langue est restée le fonds permanent de leur langue; son style contenait déjà tous les éléments dont ils ont tiré leur style, en les

1) Par exemple, on peut noter, d'abord chez les catholiques africains, puis chez les donatistes, la persistance des idées de Tertullien sur la nullité du baptême conféré par les hérétiques (*De baptism.*, 15).

combinant dans des proportions variables selon leur tempérament individuel. « Donne-moi le Maître », disait saint Cyprien, quand il demandait un livre de Tertullien[1]. Et, sans vergogne, l'élève a souvent copié le maître. Ainsi a fait Minucius Felix, puis Commodien, puis Arnobe, et même Lactance, qui critique Tertullien en le pillant[2]. Saint Augustin, lui aussi, l'a beaucoup étudié; il l'a souvent imité en détail, et lui a d'ailleurs rendu pleine justice[3]; il lui a emprunté probablement l'idée de la *Cité de Dieu*[4]; et, s'il ne l'avait pas lu, il aurait écrit d'un autre style les *Confessions*. Au VI[e] siècle encore, Tertullien est bien connu des principaux auteurs du pays, Planciade Fulgence et Fulgence de Ruspé. Pour la plupart des écrivains chrétiens d'Afrique, il a été ce qu'il était pour saint Cyprien : le maître par excellence. On trouve déjà chez lui tout le fonds d'idées et d'arguments, toutes les ressources de langage, dont vivra la littérature locale; il est pour les chrétiens ce qu'est Apulée pour les païens de la région, et plus encore. — Après lui, sans doute, il restait à compléter l'organisation de l'Eglise, à préciser le dogme, et à réconcilier définitivement le Christianisme avec la civilisation gréco-romaine; ce sera l'œuvre de saint Cyprien, de Lactance, de saint Augustin. Mais, dans l'histoire des origines de la littérature et de la pensée chrétiennes, Tertullien n'a qu'un rival en Afrique, peut-être même dans tout l'Occident : le grand évêque d'Hippone.

1) « *Da magistrum*, Tertullianum videlicet significans » (saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53).

2) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 23; 4, 3.

3) Saint Augustin, *Epist.* 190, 4 (14); *De anim.*, II, 5 (9); *De civ. Dei*, VII, 1; *De genes. ad litter.*, X, 25-26 (41 sqq.); *De haeres.*, 86; etc.

4) L'idée génératrice de la *Cité de Dieu* est nettement exprimée, à plusieurs reprises, par Tertullien (*Apolog.*, 26; 40, *Ad nation.*, II, 17; *Advers. Judaeos.*, 1; etc.).

CHAPITRE VIII

MINUCIUS FELIX

I

Sa vie. — Ce que nous savons de lui par les auteurs anciens. — Son métier d'avocat et sa réputation d'écrivain. — Renseignements qu'on peut tirer de son œuvre. — Son origine africaine. — Temps où il vécut. — Diverses opinions à ce sujet. — Rapports certains de l'*Octavius* et de l'*Apologétique*. — On doit écarter l'hypothèse d'une source commune : les *Actes* d'Apollonius. — Il y a eu emprunts directs. — Minucius a-t-il précédé ou suivi Tertullien? — L'*Octavius* a été écrit entre 213 et 250.

Malgré tous les efforts qu'a tentés la critique moderne pour en pénétrer le mystère, la physionomie et l'œuvre de Minucius Felix restent énigmatiques[1]. Sa vie nous est presque entièrement inconnue. Saint Jérôme et Lactance, qui ont parlé de lui à plusieurs reprises[2], n'en savaient pas plus long que nous, probablement. De leur témoignage, tout ce qu'on peut tirer de précis se réduit à ceci : Minucius Felix a été à Rome un avocat distin-

1) Bibliographie :

1° *Manuscrits.* — Un manuscrit unique, le *Codex Parisinus* (ixe siècle. — Paris, n° 1661), où l'*Octavius* est donné comme le livre VIII (*octavus*) d'Arnobe. — Un autre manuscrit, le *Codex Bruxellensis* ou *Burgundinus* (Bruxelles, n° 6851), n'est qu'une copie du précédent, faite sans doute au xvie siècle;

2° *Éditions.* — Édit. *princeps* par Sabaeus, à la suite de l'ouvrage d'Arnobe (Rome, 1543). Première édition indépendante de l'*Octavius* par Balduinus (Heidelberg, 1560). L'opuscule a été souvent réimprimé aux siècles suivants. — Editions critiques, par Halm (Vienne, 1867. — Vol. II du *Corpus scriptor. eccles. lat.*), Cornelissen (Leyde, 1882), Léonard (Namur, 1883), Baehrens (Leipzig, 1886). Nous suivons l'édition de Halm;

3° *Études d'ensemble.* — H. Meier, *De Minucio Felice* (Zurich, 1824); Faber, *De Minucio Felice commentatio* (Nordhausen, 1872); de Felice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix* (Blois, 1880); Kuehn, *Der Octavius des Minucius Felix* (Leipzig, 1882); Boissier, *Journal des Savants*, 1883, p. 436-453; *La fin du paganisme*, t. I (Paris, 1891), p. 305-338.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22-23; I, 11, 55; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 58; *Epist.* 48, 13; 60, 10; 70, 5; *Comment. in Isaiam*, lib. VIII, *praefat.*

gué[1], il est antérieur à Lactance, et il a écrit l'*Octavius*. Nous ne sommes guère plus avancés; car nous aurions découvert tout cela, rien qu'à lire l'ouvrage. Lactance, toujours sévère pour ses devanciers, porte sur l'auteur ce jugement équivoque : « Minucius Felix fut célèbre parmi les avocats ; son livre intitulé *Octavius* montre quel habile défenseur de la vérité il aurait pu être, s'il s'était consacré tout entier à cette tâche[2]. » Saint Jérôme goûtait l'éloquence et le talent de Minucius ; il l'appréciait notamment pour son érudition, pour sa connaissance de la littérature profane[3]. Il nous apprend qu'un second ouvrage, non sans mérite, mais d'une authenticité douteuse, circulait à la fin du IVe siècle sous le nom du même auteur : un traité *Sur le Destin* ou *Contre les astrologues*[4]. C'était probablement l'œuvre d'un faussaire, inspirée et accréditée par un passage de l'*Octavius*, qui semblait annoncer la publication d'un livre sur le Destin[5]. D'ailleurs, apocryphe ou non, ce second traité est perdu. Minucius est donc redevenu pour les modernes ce qu'il était déjà pour Lactance : l'auteur discret et mystérieux d'un seul ouvrage, qui reste en son genre un petit chef-d'œuvre. Enfin, c'est miracle, s'il est pour nous autre chose qu'un nom. Il prouve par son exemple que les gens d'esprit ne sauraient se passer des sots; il a survécu grâce à la naïveté d'un copiste du IXe siècle — ou peut-être d'un copiste antérieur copié par ce copiste — qui a travaillé pour lui sans le vouloir, ayant pris l'*Octavius* pour le *liber octavus* ou livre VIII d'Arnobe. Il n'existe qu'un manuscrit de Minucius, le manuscrit de Paris; nous le devons à cet inconscient jeu de mots d'un simple d'esprit.

Si Lactance et saint Jérôme ont emprunté tout bonnement à l'*Octavius* leurs maigres renseignements sur l'auteur, on ne s'étonnera point que l'*Octavius* confirme leurs indications. Même il permet de les compléter sur quelques points. D'après son propre témoignage, Minucius exerçait bien réellement la profession d'avocat dans la capitale de l'empire; il raconte dans son prologue qu'il reçut un jour à Rome la visite d'un de ses amis, arrivé de province, et qu'il profita des vacances des tribunaux pour l'accompagner dans une promenade à Ostie[6]. De plus, il nous

1) « Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit » (Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22). — « Minucius Felix, Romae insignis causidicus » (saint Jérôme, *De vir. ill.*, 58. — Cf. *Epist.* 70, 5).

2) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22.

3) « Quid gentilium scripturarum dimisit intactum? (saint Jérôme, *Epist.* 70, 5).

4) « Sed et alius sub nomine ejus fertur *de fato* vel *contra mathematicos*... » (saint Jérôme, *De vir. ill.*, 58. — Cf. *Epist.* 70, 5).

5) « De fato satis, vel si pauca pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius » (Minucius Felix, *Octav.*, 36, 2).

6) *Ibid.*, 2, 3.

apprend qu'il n'était pas chrétien de naissance; il avait été longtemps païen, et s'était converti quelques années avant l'époque où se passe la scène[1]. Il n'a dû remplir, au moins depuis sa conversion, aucune fonction publique; car il estimait que les chrétiens devaient refuser tous les honneurs[2]. Enfin, il trahit par une foule de détails son origine africaine.

Une page de son livre suffirait à faire soupçonner qu'il n'était point né à Rome, ni même en Italie. Il y parle de la Ville éternelle comme n'en aurait jamais parlé un vrai Romain. Dans l'histoire des origines, il ne veut voir que crimes et infamies; dans les compagnons de Romulus, qu'un ramassis de brigands, d'assassins, de traîtres, souillés de tous les forfaits et de tous les vices[3]. Même dans toute l'œuvre de la conquête romaine, il n'aperçoit que violences et sacrilèges : « Dépouiller les voisins, dit-il, détruire leurs cités, leurs temples et leurs autels, emmener des captifs, s'agrandir par la ruine des autres et par les crimes, telle a été la politique de Romulus, de tous les autres rois, et des chefs qui ont suivi. Ainsi, tout ce que les Romains tiennent, adorent, possèdent, n'est que le butin conquis par leur audace[4]. » Tout cela, Tertullien l'a dit sans doute, et presque dans les mêmes termes; mais Tertullien était de Carthage. On pourrait objecter, il est vrai, que Minucius met ce réquisitoire dans la bouche d'Octavius, un provincial, encore un chrétien d'Afrique, et qu'Octavius a pu réellement tenir ce langage. Soit, mais un Romain d'Italie, si passionné qu'on le suppose contre le paganisme, n'eût pas répété ces blasphèmes sans en adoucir au moins l'expression, ou sans marquer d'une façon ou d'autre qu'il en laissait la responsabilité au personnage mis en scène. Seul, un provincial pouvait manquer ainsi aux bienséances du vieux patriotisme romain. Et nous avons dix raisons de croire que ce provincial était un compatriote d'Octavius et de Tertullien.

Quand Lactance ou saint Jérôme parlent de Minucius Felix, ils joignent ordinairement son nom à ceux des apologistes africains, Tertullien, saint Cyprien, Arnobe[5]. De même, les copistes du moyen âge, gens méthodiques, devaient transcrire l'*Octavius* à la suite du grand ouvrage d'Arnobe; autrement, l'on ne s'expliquerait pas la méprise de leur confrère du IXe siècle. Donc, en vertu d'une tradition qui s'est conservée pendant bien des siècles, on s'accordait à rattacher Minucius au groupe des apologistes africains. Tout porte à croire que cette tradition était fondée.

1) *Octav.*, 1, 4; 5, 1.
2) *Ibid.*, 31, 6.
3) *Ibid.*, 25, 1-3.
4) *Ibid.*, 25, 1-5.
5) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22-23; saint Jérôme, *Epist.* 70, 5.

D'abord, l'*Octavius* évoque, presque à chaque page, quelque souvenir d'Afrique. A plusieurs reprises y sont mentionnées des divinités particulières à cette contrée : la Junon punique ou Tanit[1], le Baal-Saturne aux goûts sanguinaires[2], le roi Juba adoré par les Maures[3]. De plus, comme nous le verrons, une foule d'idées, de citations, d'exemples, des développements entiers de Minucius, se retrouvent, presque identiques, chez Tertullien. Le détail du style trahit souvent l'imitation des écrivains païens du pays : Fronton, Florus, Apulée. Enfin, les circonstances mêmes du dialogue sont très caractéristiques. Les trois interlocuteurs sont de vieux amis, se traitent de camarades, même de frères, paraissent avoir fréquenté les mêmes écoles[4] ; or l'un d'eux arrive directement d'Afrique, où est son domicile, où il a laissé sa femme et ses enfants[5] ; l'autre, quoique demeurant à Rome, est de Cirta[6]. A deux reprises, le célèbre rhéteur Fronton de Cirta est cité comme un compatriote[7]. Un Minucius Felix figure sur une stèle de Tebessa[8], un autre sur une dédicace récemment découverte à Carthage[9]. — Ainsi, l'on arrive de toute part à la même conclusion. L'épigraphie et l'onomastique, les circonstances du dialogue, le fond et la forme de l'ouvrage, les analogies avec Tertullien ou Apulée, les allusions aux religions locales, la tradition littéraire ou manuscrite, tout nous ramène vers l'Afrique. Il y a là un ensemble de preuves indirectes qui équivaut presque à une preuve directe. En fait, les critiques modernes qui ont étudié de près l'*Octavius* sont presque unanimes à admettre l'origine africaine de l'auteur.

Par contre, on n'est nullement d'accord sur le temps où il vivait. Tour à tour, on a placé la composition de l'*Octavius* sous Antonin, sous Marc Aurèle ou Commode, sous Septime Sévère ou Caracalla, sous Gordien III, sous Philippe l'Arabe, voire sous Dioclétien[10] ; c'est-à-dire que le champ des conjectures s'étend

1) Minucius Felix, *Octav.*, 25, 9.
2) *Ibid.*, 30, 3.
3) *Ibid.*, 21, 9.
4) *Ibid.*, 1, 1-5 ; 3, 1 ; 4, 3-6 ; 5, 1 ; 16, 1-5.
5) *Ibid.*, 2, 1 ; 3-4.
6) *Ibid.*, 9, 6.
7) *Ibid.*, 9, 6 ; 31, 2.
8) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1964.
9) *Ibid.*, VIII, *supplem.*, 12499 : « Minucius Felix sacerdos Saturni. »
10) Avant 161, selon Schanz (*Rheinisches Museum*, 1895, p. 11-126 ; *Gesch. der rœm. Litter.*, III (1896), p. 233-236) ; — sous Marc-Aurèle, suivant Krueger (*Gesch. der altchrist. Litter.*, p. 88) ; — vers 177, suivant Aubé (*La polémique païenne à la fin du* IIe *siècle*, Paris, 1878, p. 79 et suiv.) ; — en 180, d'après Keim (*Celsus' Wahres Wort*, Zürich, 1873, p. 156) ; — entre 180 et 190, suivant Ebert (*Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix*, dans les *Abh. der sächs. Gesellsch. der Wiss.*, V (1870), p. 319 et suiv.) ; — avant Tertullien, selon Schwenke (*Ueber die Zeit des Minucius Felix*, dans les *Jahrbb. für protest. Theol.*, IX (1883), p. 263 et suiv.), suivant Reck (*Minucius Felix und Tertullian*, dans la *Theol. Quartalschr.*, 1886, p. 64 et suiv.), et Reinach (*Rev. arch.*, 1895,

sur un siècle et demi. Il serait fastidieux, et très inutile, de discuter l'une après l'autre toutes ces hypothèses. La plupart ont le tort de s'appuyer sur des pointes d'aiguille ; on vise l'impossible, quand on prétend fixer exactement la date d'un ouvrage en l'absence de faits positifs, d'allusions nettes à des événements historiques. Nous nous garderons bien de proposer à notre tour une solution du même genre, qui n'échapperait pas au sort commun. Jusqu'au jour où une découverte imprévue viendrait à changer les conditions du problème, on doit s'efforcer seulement, croyons-nous, de déterminer l'époque où vécut Minucius, la génération à laquelle il appartient. C'est là, au fond, la question essentielle, et la seule qu'il importe beaucoup de résoudre pour l'intelligence de l'œuvre ; car l'on arrivera nécessairement à des conclusions différentes sur l'originalité, la signification et la portée de l'*Octavius*, suivant que l'on considère Minucius comme un contemporain des Antonins ou des Gordiens.

Les deux limites extrêmes sont fixées par deux faits certains : la mention de Fronton dans l'*Octavius*[1], et la mention de Minucius Felix par Lactance[2]. L'ouvrage ne peut être ni antérieur au règne d'Antonin, ni postérieur au règne de Constantin. On peut même aussitôt réduire d'un tiers ce long intervalle d'un siècle et demi, et restreindre d'autant le champ des hypothèses : sauf un érudit aventureux, qui a proposé la date de 300-303[3], tous les critiques compétents reconnaissent que l'*Octavius* n'a pu être écrit après le milieu du IIIe siècle. Ce n'est pas qu'on puisse accepter sans réserve l'argument invoqué d'ordinaire à l'appui de cette affirmation : les emprunts faits à Minucius par l'opuscule intitulé *Quod idola dii non sint*, qui figure parmi les œuvres de saint Cyprien. Ces emprunts sont évidents[4] ; l'argument serait sans réplique, si cet opuscule n'était malheureusement d'une authenticité très suspecte. Il est donc plus prudent de n'en rien

t. I, p. 319) ; — vers 215, suivant Boissier (*La Fin du paganisme*, t. I, p. 308) ; — entre 238 et 246, d'après Massebieau (*L'Apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Felix*, dans la *Rev. de l'hist. des relig.*, 1887, p. 316-346) ; — vers 248, suivant Neumann (*Der römische Staat und die Allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. I, Leipzig, 1890, p. 241) ; — entre 300 et 303, suivant Schultze (*Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix*, dans les *Jahrbb. für protest. Theol.*, VII (1881), p. 485-506).

1) Minucius Felix, *Octav.*, 9, 6 ; 31, 2.

2) Lactance, *Divin. Instit.*, I, 11, 55 ; V, 1, 22-23.

3) Schultze, *Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des Minucius Felix*, dans les *Jahrbb. für protest. Theol.*, VII (1881), p. 485 et suiv.

4) C'est ce que prouve nettement la comparaison des passages suivants : *Quod idola dii non sint*, 1-3 (= *Octav.*, 20-22) ; — *Quod idola*, 4-5 (= *Octav.*, 25-26) ; — *Quod idola*, 6-7 (= *Octav.*, 26-27) ; *Quod idola*, 8-9 (= *Octav.*, 18 et 32). — Sur l'authenticité du *Quod idola dii non sint*, voyez plus loin, *livr.* IV, *chap.* III, § 2.

conclure. Mais le témoignage de Lactance suffit à établir que l'*Octavius* ne date pas du temps de Dioclétien. Lactance parle de Minucius Felix, non comme d'un contemporain, mais comme d'un écrivain déjà ancien, dont on ne savait rien, sinon qu'il avait écrit une apologie : fait d'autant plus significatif, que tous deux sont apologistes, et tous deux Africains. Entre eux, l'on doit admettre un intervalle d'au moins un demi-siècle. Comme l'*Octavius* a été composé en un temps de paix religieuse[1], on en doit reculer la date au-delà des persécutions d'Aurélien, de Valérien et de Dèce. D'où l'on doit conclure que Minucius a vécu entre le milieu du IIe siècle et le milieu du IIIe siècle.

C'est entre ces deux limites que se jouent presque toutes les conjectures. Abstraction faite des divergences de détail, les hypothèses mises en avant se classent en deux groupes : elles placent l'*Octavius* avant ou après l'*Apologétique* (197). Au fond, cette question de chronologie se ramène à la question moitié historique, moitié littéraire, des rapports de Minucius Felix avec Tertullien. Entre les deux apologies de ces deux écrivains, la parenté est absolument hors de doute. En une foule d'endroits, c'est la même méthode d'argumentation, les mêmes idées, les mêmes exemples, les mêmes expressions. Nous citerons, en particulier, les développements parallèles sur la procédure[2], sur les crimes secrets des chrétiens[3], sur le culte de Saturne et les sacrifices humains d'Afrique[4], sur la fabrication des statues[5], sur les dieux d'Homère et les vieilles légendes[6], sur la tête d'âne[7], sur les étendards en forme de croix[8], sur Dieu et les démons[9], sur les divinités nationales de Rome[10], sur la Providence[11], sur la vie des fidèles[12], sur la persécution considérée comme une épreuve[13], sur la résurrection[14] et sur le martyre[15]. Nous avons cru devoir allonger cette énumération pour bien marquer l'importance et la fréquence des rencontres entre les deux auteurs. Emprunts directs ou influence d'un même modèle, les analogies vont très souvent jusqu'au plagiat.

1) Cela résulte, comme nous le verrons, des circonstances du prologue, et du ton même de la discussion.

2) Tertullien, *Apolog.*, 2 = Minucius Felix, *Octav.*, 28, 3 sqq.

3) *Apolog.*, 7-9 = *Octav.*, 9, 5-6; 30, 1 sqq.; 31.

4) *Apolog.*, 9-10 = *Octav.*, 21, 4-8; 30.

5) *Apolog.*, 12 = *Octav.*, 23, 9-13; 24, 1.

6) *Apolog.*, 14 = *Octav.*, 23, 2-6.

7) *Apolog.*, 16 = *Octav.*, 28, 7.

8) *Apolog.*, 16 = *Octav.*, 29, 6-8.

9) *Apolog.*, 17; 22-23 = *Octav.*, 18, 8-11; 26, 7-12; 27.

10) *Apolog.*, 25 = *Octav.*, 25.

11) *Apolog.*, 26 = *Octav.*, 25, 12.

12) *Apolog.*, 39 = *Octav.*, 31-32.

13) *Apolog.*, 41 = *Octav.*, 36.

14) *Apolog.*, 48 = *Octav.*, 34.

15) *Apolog.*, 49-50 = *Octav.*, 37.

Naturellement, cette constatation cause une vive surprise au lecteur. On a proposé trois explications différentes : 1° Les deux écrivains ont puisé à une source commune; 2° Tertullien a copié Minucius; 3° Minucius a copié Tertullien.

Selon quelques érudits, les deux auteurs africains auraient imité un même apologiste latin, soit Proclus le montaniste[1], soit le Romain Apollonius[2]. Proclus doit être mis aussitôt hors de cause. Non seulement nous ne possédons rien de lui, mais nous ne savons même pas s'il a jamais écrit une apologie. Inutile de discuter une conjecture qui ne repose sur rien, et dont le seul effet est de déplacer la question, même de l'embrouiller en subordonnant le connu à l'inconnu. Mais l'on ne saurait désormais écarter aussi sommairement l'opinion des critiques qui font d'Apollonius le modèle commun; car nous sommes ici sur un tout autre terrain, grâce à de récentes découvertes.

Cet Apollonius, naguère encore, restait pour nous une énigme. Au témoignage d'Eusèbe, c'était simplement un chrétien lettré, un philosophe, qui avait été martyrisé à Rome sous le règne de Commode. Arrêté sur la dénonciation d'un esclave, traduit devant le juge Perennis, puis devant le sénat, il avait montré dans ce double interrogatoire, et en face de la mort, une indomptable et tranquille énergie; on avait recueilli ses réponses et noté les circonstances du procès; Eusèbe lui-même avait inséré ces *Actes* dans son recueil des vieilles relations de martyres[3]. Saint Jérôme, qui semblait mieux renseigné, ajoutait à ce récit plusieurs détails caractéristiques, intéressants pour l'histoire littéraire : Apollonius était sénateur, il avait présenté au sénat un ouvrage remarquable qui contenait une apologie en règle du christianisme, et, par là, il avait inauguré avec le pape Victor la littérature chrétienne de langue latine[4]. On voit que, suivant la version adoptée, on devait se faire une opinion très différente du rôle littéraire d'Apollonius. On pouvait hésiter entre le témoignage d'Eusèbe et celui de Jérôme ; mais, de toute façon, les pièces du procès manquant, on n'avait aucune raison sérieuse d'admettre, ni même de supposer, une influence de ce mystérieux martyr sur Minucius ou sur Tertullien. Aujourd'hui la question se pose autrement, ou du moins, l'hypothèse peut être discutée en connaissance de cause ; car on a retrouvé les *Actes*

1) F. Wilhelm, *De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico* (Breslau, 1887). — Sur Proclus ou Proculus, voyez plus haut, *livr.* II, *chap.* VI, § 1.

2) Sittl, *Jahresb. für Alterthumswiss.*, 1889, t. II, p. 19 sqq. — Cf. Hartel, *Zeitschr. für die oesterreich. Gymnas.*, t. XX, p. 348 et suiv.

3) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 21, 2-5.

4) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 42.

d'Apollonius. Nous les possédons même sous deux formes : un texte grec, qui a été découvert par les Bollandistes à la Bibliothèque nationale[1]; un texte arménien, qui a été très anciennement traduit du grec, mais qui a été seulement signalé et identifié de nos jours[2], puis traduit en anglais[3] et en allemand[4]. Les deux versions antiques présentent quelques différences de détail, surtout dans le préambule; mais elles relèvent certainement d'un même original, qui a dû être un texte latin. — Tertullien et Minucius Felix ont-ils connu ce texte latin, ou un texte grec équivalent? s'ils l'ont connu, en ont-ils vraiment tiré quelque profit? si tous deux ont pu s'en souvenir, cette imitation commune explique-t-elle les rencontres si fréquentes entre les deux auteurs? Est-on même fondé à considérer Apollonius comme un apologiste, le premier des apologistes latins?

Notons d'abord que les *Actes* confirment le témoignage d'Eusèbe, mais contredisent sur plusieurs points les affirmations de saint Jérôme. Aucun passage de ces documents n'autorise à croire qu'Apollonius ait été sénateur, ni qu'il ait composé une véritable apologie. Les *Actes*, qui paraissent reproduire simplement un procès-verbal officiel, nous montrent comment les choses se sont passées, et nous expliquent en même temps la méprise de saint Jérôme. Aussitôt dénoncé, Apollonius est traduit devant Perennis, préfet du prétoire (183-185). D'après le texte arménien, le procès s'engage immédiatement devant le sénat. D'après le texte grec, dont les données s'accordent mieux avec les indications d'Eusèbe, il y a eu un double interrogatoire. Perennis, siégeant seul, adresse à l'accusé les questions et sommations d'usage[5]; puis il lui accorde un jour de réflexion et le renvoie en prison[6]. C'est ainsi que procèdent ordinairement les magistrats dans les plus vieux *Actes* des martyrs. Après un jour

1) *Sancti Apollonii romani Acta graeca ex codice parisino graeco 1219*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XIV (1895), p. 284-294.

2) Ce texte arménien des *Actes d'Apollonius* a été publié par les Pères Mékhitaristes dans leur collection des *Vies de saints*, t. I (Venise, 1874), p. 138-143.

3) Conybeare, *The Apology and Acts of Apollonius and other Monuments of early Christianity* (London, 1894), p. 29-48.

4) Harnack, *Der Prozess des Christen Apollonius*, avec traduction allemande de Burchard, dans les *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1893, p. 721-746. — Cf. Seeberg, *Das Martyrium des Apollonius*, dans la *Neue Kirchliche Zeitschr.*, 1893, p. 836-872; Th. Mommsen, *Der Prozess des Christen Apollonius unter Commodus*, dans les *Sitzungsb. der Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1894, p. 497-503; Hilgenfeld, *Apollonius von Rom*, dans la *Zeitschr. für wiss. Theologie*, 1894, p. 58-91; Klette, *Der Prozess und die Acta des Apollonius*, 1897 (dans les *Texte und Untersuch. zur Gesch. der altchrist. Litter.*, XV, 2). Dans ce dernier mémoire sont réunis le texte grec et une traduction allemande du texte arménien.

5) *Apollonii Acta graeca*, 1-9.

6) *Ibid.*, 10.

d'intervalle, c'est-à-dire le surlendemain, Perennis fait de nouveau comparaître Apollonius, mais cette fois devant le sénat, ou plutôt en présence de nombreux sénateurs auxquels se mêlent des philosophes[1]. Aux questions et menaces du préfet, l'accusé répond avec une fermeté simple, en exposant les volontés de son Dieu[2]. Le procès-verbal se termine, comme beaucoup de documents analogues, par quelques sèches indications : sentence du magistrat, condamnation à mort, prononcée en vertu de la loi, mais à contre-cœur[3]; actions de grâces et supplice d'Apollonius[4]; date du martyre, et, dans le texte grec, exhortation aux fidèles[5]. On voit que ces *Actes* ressemblent à beaucoup d'autres, notamment aux *Actes des Scillitains*, qui sont presque contemporains. Il n'est même pas sûr que le sénat ait joué un rôle actif dans le procès ; le rédacteur du document mentionne seulement, au second interrogatoire, la présence de nombreux sénateurs[6] ; ces sénateurs peuvent être les assesseurs du juge ou même de simples curieux, comme ce philosophe qui intervient sans façon et qui pose une question au prévenu[7]. Le seul trait particulier aux *Actes* d'Apollonius, c'est la longueur un peu insolite de quelques-unes des réponses. L'accusé, qui est un homme instruit, exercé aux jeux de la pensée et de la parole, se laisse entraîner par son amour de la vérité et par son éloquence ; il discute avec le préfet, et veut le réfuter ; il s'explique avec une certaine complaisance sur le Dieu des chrétiens et sur les idoles[8], sur son refus de sacrifier et de jurer par la Fortune de l'empereur[9], sur le mépris de la mort[10] et sur l'enseignement du Christ[11]. Il y met parfois tant d'insistance, que le magistrat impatienté lui dit : « On ne t'a pas fait comparaître ici pour parler philosophie[12]. » — Dans ces interrogatoires, on pouvait trouver quelques-uns des éléments d'une apologie ; et l'accusé lui-même, à plusieurs reprises, emploie le mot ἀπολογία, au sens usuel de *défense*, pour désigner ses réponses au juge[13]. D'où la légende, acceptée à la légère par saint Jérôme, qui attribuait à Apollonius un véritable plaidoyer en faveur du christianisme. En fait, les circonstances du procès, aujourd'hui mieux connues par les *Actes*, montrent que le martyr, exécuté le surlendemain

1) *Apollonii Acta graeca*, 11.
2) *Ibid.*, 12-44.
3) *Ibid.*, 45.
4) *Ibid.*, 46-47.
5) *Ibid.*, 47.
6) *Ibid.*, 11.
7) *Ibid.*, 33.
8) *Ibid.*, 2 ; 14-22.
9) *Ibid.*, 4-9.
10) *Ibid.*, 24-28.
11) *Ibid.*, 36-43.
12) *Ibid.*, 10.
13) *Ibid.*, 4-5 ; 44.

de la dénonciation, n'a pu présenter au sénat un plaidoyer de ce genre ; et, d'autre part, on ne saurait voir, dans les procès-verbaux retrouvés, une apologie proprement dite.

Apollonius n'aurait donc pu agir sur Minucius Felix et sur Tertullien qu'indirectement, par les *Actes* de son martyre. Peu importe, d'ailleurs, si l'influence de ce document était certaine, si les analogies étaient nombreuses et décisives. Malheureusement, il n'en est rien. Quelques anecdotes relatives à Socrate[1], quelques railleries sur les idoles[2], quelques réflexions sur le culte[3] et le courage des chrétiens[4] : voilà à quoi se réduisent les rapports apparents des *Actes* soit avec l'*Octavius*, soit avec l'*Apologétique*. Or ce sont là choses banales, qui ont été dites et redites à satiété par tous les apologistes du IIe ou du IIIe siècle ; et rien, dans le détail de l'expression, ne permet d'affirmer que Tertullien ou Minucius se soient ici souvenus des réponses d'Apollonius à Perennis. Sans doute, on peut supposer que les deux auteurs africains ont connu ces *Actes*; étant donné les circonstances et la situation du personnage mis en cause, le procès avait dû avoir dans les cercles chrétiens un grand retentissement. Mais, selon toute vraisemblance, aucun des deux apologistes n'a rien emprunté aux interrogatoires d'Apollonius, pour la raison bien simple qu'ils n'y trouvaient rien d'utile à prendre pour leur dessein. Et, quand bien même on démontrerait que chacun d'eux, pour quelque détail, a songé aux réponses du martyr romain, ces réminiscences n'expliqueraient nullement les rapports de l'*Octavius* et de l'*Apologétique*. En effet, ce ne sont pas les mêmes passages des *Actes* qu'auraient imités, chacun de son côté, les deux auteurs ; et l'on ne trouve dans les *Actes* le prototype d'aucun de leurs grands développements parallèles.

Ainsi, l'on doit écarter du débat l'idée d'une imitation commune d'Apollonius, et, à plus forte raison — car c'était la seule conjecture de ce genre qui présentât quelque apparence — toute autre hypothèse d'une source commune. On est ramené au point de départ, en face des deux textes, étroitement apparentés, de Minucius Felix et de Tertullien. Les rapports ne peuvent s'expliquer que par l'imitation directe. Lequel des deux écrivains a copié l'autre?

Beaucoup de savants croient Minucius antérieur, et justifient cette opinion par divers arguments, aussi variés qu'ingénieux[5].

1) Tertullien, *Apolog.*, 14 = *Apollonii Acta graeca*, 19 et 41.

2) Minucius Felix, *Octav.*, 28 = *Apollonii Acta graeca*, 18 et 21.

3) *Octav.*, 32 = *Apollonii Acta*, 8 et 44.

4) *Octav.*, 37 = *Apollonii Acta*, 26.

5) Cf. Krueger, *Gesch. der altchrist*

On fait remarquer d'abord que Lactance, dans sa revue des apologistes, nomme Minucius avant Tertullien[1]. Puis, l'on invoque des raisons historiques. Dans l'*Octavius*, dit-on, les allusions aux prétendus crimes secrets des chrétiens et à la procédure suivie contre eux[2] se comprennent mieux au IIe siècle qu'au IIIe; les interlocuteurs du dialogue parlent de Fronton comme d'un orateur encore célèbre[3]; la mention d'une victoire sur les Parthes[4] se rapporte aux campagnes de Verus en 162-163. A ces raisons historiques s'ajoutent des raisons littéraires. Le style trahit l'imitation de Fronton et d'Apulée; d'où l'on devrait conclure que l'auteur appartient presque à la même génération. On saisirait même Tertullien en flagrant délit de plagiat, et de plagiat maladroit : trouvant dans l'*Octavius* le nom d'un certain Cassius[5], il l'aurait défiguré en le transcrivant, parce qu'il aurait confondu l'historien Cassius Hemina avec le rhéteur Cassius Severus[6]. Enfin, dans les passages communs aux deux auteurs, Tertullien serait toujours plus long, il aurait l'air de *développer*, et par là il serait convaincu d'imitation[7].

Voilà bien des raisons, imposantes surtout par le nombre. Prise à part, aucune d'elles n'emporte la conviction. Si Lactance paraît croire à la priorité de Minucius, d'autre part, saint Jérôme admet nettement l'antériorité de Tertullien, qu'il considère comme « le premier des Latins après Victor et Apollonius »[8]. D'ailleurs, il est évident, par leurs notices mêmes, que ni saint Jérôme ni Lactance ne savaient rien de précis sur la personne et la vie de Minucius. Les raisons historiques ne sont pas plus décisives. Sans doute, les allusions aux crimes secrets et à la procédure semblent d'abord mieux convenir à la législation et aux préjugés du IIe siècle; mais ce sont là des lieux-communs, qu'on retrouve jusque chez les apologistes du IVe siècle, et qui déjà, dans l'*Octavius*, sentent un peu la convention. En effet, ces récriminations violentes contrastent singulièrement ici avec le ton

Litter., p. 88; Bardenhewer, *Patrologie*, p. 179; et les mémoires déjà cités d'Ebert, de Schwenke, de Reck, de Schanz.

1) Lactance, *Divin. Instit.*, V, 1, 22.

2) Minucius Felix, *Octav.*, 28.

3) *Ibid.*, 9, 6; 31, 2.

4) *Ibid.*, 7, 4.

5) *Ibid.*, 21, 4 : « Nepos et Cassius in historia. »

6) Tertullien, *Apolog.*, 10 : « Cassius Severus aut Cornelius Nepos. »

7) On a cité notamment les passages sur la déesse Epona (Minucius Felix, *Octav.*, 28, 7 = Tertullien, *Apolog.*, 16; *Ad nation.*, I, 11). Cf. Reinach, *Rev. arch.*, 1895, t. I, p. 319.

8) Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 53 : « Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur. » — Cf. *Epist.* 48, 13 : « Taceo de latinis scriptoribus Tertulliano, Cypriano, Minucio, Victorino, Lactantio... »; *Comment. in Isaiam*, lib. VIII, *praefat.* : Ut ad nostros veniam, Tertullianum, Cyprianum, Minucium, Arnobium, Lactantium... ».

assez modéré de la discussion; on dirait qu'elles se sont imposées à l'auteur comme un des thèmes traditionnels de l'apologie. Sur les crimes secrets, les interlocuteurs du dialogue se contentent de répéter ou de réfuter sommairement les vieilles calomnies populaires, en se référant au discours de Fronton. Quant aux critiques sur la procédure, elles ne s'accordent guère avec le tour d'esprit d'un lettré philosophe comme Minucius; au contraire, elles semblent porter la marque de Tertullien, qui systématiquement a traité l'apologie en juriste et qui a développé les mêmes idées en d'autres ouvrages. Loin d'autoriser à reculer la date de l'*Octavius* jusqu'au temps des Antonins, ces passages indiqueraient plutôt que Minucius est l'imitateur. De même, la double mention de Fronton ne prouve rien; car cet écrivain est resté célèbre jusqu'aux invasions barbares. Dans une discussion entre lettrés africains, on pouvait dire de lui, bien longtemps après sa mort : « Notre compatriote de Cirta » ou « Votre Fronton »[1]. L'allusion à une défaite des Parthes est des plus vagues; l'auteur dit seulement que les Romains leur ont repris les étendards de Crassus[2]; or les Parthes ont été vaincus par Trajan ou Septime Sévère, aussi bien, et même beaucoup mieux, que par Verus, et c'est sous Auguste qu'ils rendirent les enseignes des légions. Restent les raisons littéraires. Minucius a imité des expressions de Fronton et d'Apulée; sans doute, mais jusqu'au ve siècle pour le moins, ces deux écrivains ont eu des imitateurs. La prétendue confusion entre Cassius Severus et Cassius Hemina est très invraisemblable de la part d'un homme aussi savant et aussi consciencieux que Tertullien. On peut soupçonner dans ce passage une addition malheureuse d'un copiste, qui, trouvant dans l'*Apologétique* ce nom de Cassius, aura voulu préciser et aura ajouté le surnom du seul Cassius connu de lui. Quand il serait démontré que la méprise doit être attribuée à Tertullien, on ne serait pas forcé d'admettre pour cela qu'il dépend de Minucius. En effet, bien d'autres explications sont possibles : Minucius, constatant une erreur chez son modèle, aurait pu la corriger en supprimant le surnom; ou même il aurait pu se tromper comme Tertullien, car on ne voit pas pourquoi le nom de Cassius, employé seul dans l'*Octavius*, y désignerait Cassius Hemina, moins célèbre que Cassius Severus. Enfin, il n'est pas exact que, dans les développements communs aux deux auteurs, Tertullien soit

1) « Id etiam Cirtensis nostri testatur oratio » (Minucius Felix, *Octav.*, 9, 6). — « Tuus Fronto » (*ibid.*, 31, 2).

2) « Et ut Parthos signa repetamus, dirarum imprecationes Crassus et meruit et irrisit » (*ibid.*, 7, 4).

toujours plus long. On a cité comme exemple les textes parallèles sur la déesse Epona[1]; or les deux phrases alléguées sont à peu près de même dimension, seulement les deux écrivains développent la même idée en sens divers. Sans doute, dans l'*Apologétique*, Tertullien est ordinairement plus complet, ce qui s'explique par la différence du dessein et des proportions entre un grand plaidoyer et un dialogue; mais, dans le détail du style, il est souvent plus court, parce qu'il concentre mieux sa pensée et vise plus à l'effet.

La conclusion de tout cela, c'est qu'on n'en peut rien conclure, ni pour ni contre. En réalité, nous n'avons aucune raison sérieuse d'admettre la priorité de Minucius. Au contraire, toutes les vraisemblances sont pour la dernière hypothèse, celle qui fait de lui un imitateur de Tertullien[2].

L'un des interlocuteurs du dialogue s'appelle Caecilius Natalis[3]; il est païen[4], et originaire de Cirta en Numidie[5]. Or, l'on a découvert précisément à Constantine, l'ancienne Cirta, une série d'inscriptions où figure un certain M. Caecilius Natalis, citoyen de la ville, et païen[6]. Ce personnage avait rempli les premières magistratures locales, et il avait donné à ses compatriotes des preuves éclatantes de sa reconnaissance. Il ne s'en était pas tenu aux libéralités d'usage; non content de verser les « sommes honoraires » dues pour ses diverses dignités, et de payer les frais de jeux scéniques qui durèrent sept jours, il avait voulu laisser des témoignages durables de sa générosité. Il avait élevé un petit temple, un arc de triomphe, dont il reste quelques débris où se lisent précisément la plupart des inscriptions conservées, et des statues qui personnifiaient les vertus de l'empereur. L'une des inscriptions, qui mentionne le règne commun de Sévère et de Caracalla, date de 210; les autres, où Caracalla est seul mentionné et glorifié, sont postérieures à la mort de Geta, et datent par conséquent des années 212-217. — La question de priorité est tranchée, si l'on identifie le Caecilius Natalis du dialogue avec le Caecilius Natalis des inscriptions[7]. Celui-ci fait acte de païen, celui-là fait pressentir sa conversion[8]; on devrait

1) *Octav.*, 28, 7 = Tertullien, *Apolog.*, 6, et *Ad nation.*, I, 11.

2) Cf. Massebieau, *Rev. de l'hist. des religions*, 1887, p. 316 et suiv.; Neumann, *Der roemische Staat und die Allgemeine Kirche*, t. I, p. 241; Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 308; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 647.

3) Minucius Felix, *Octav.*, 1, 5; 4, 1-2; 5, 1; 16, 1-2.

4) *Ibid.*, 1, 5; 2, 4; 3, 1; 5, 1 sqq.

5) *Ibid.*, 9, 6.

6) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 6996; 7094-7098; *Musée de Constantine*, p. 76-77, pl. II.

7) Cf. Dessau, *Hermes*, 1880, p. 471 et suiv.

8) Minucius Felix, *Octav.*, 40, 1-2.

donc placer l'*Octavius* vers le temps de la mort de Caracalla (217) ou même plus tard, c'est-à-dire vingt ans, ou plus, après l'*Apologétique* (197). Malheureusement, l'identification proposée, bien que probable, n'est pas certaine. Le Caecilius des inscriptions pourrait être, sinon, comme on l'a dit, le fils du Caecilius du dialogue — car ce retour de la famille au paganisme est bien invraisemblable, — du moins l'un de ses parents. L'identification nous paraît même soulever une petite difficulté. Le personnage qui a rempli à Cirta tant de charges municipales, et qui y élève tant de monuments, devait habiter cette ville. Or, l'ami de Minucius Felix est fixé à Rome, où il exerce également le métier de jurisconsulte ou d'avocat[1]. On peut supposer, il est vrai, que dans l'intervalle le magistrat de Cirta a quitté sa ville natale. Mais c'est une conjecture qui s'ajoute à l'autre, et qui ne la fortifie pas. En somme, l'identité des deux personnages est vraisemblable, mais n'est que vraisemblable.

Pourtant, une autre considération, tout historique celle-là, vient à l'appui de cette hypothèse. L'*Octavius* — on est d'accord là-dessus — a été écrit pendant une période de paix religieuse. Tout le prouve : les circonstances du récit, la sérénité de ces deux chrétiens qui vont tranquillement se promener à Ostie avec un païen de leurs amis, le ton modéré et conciliant de la discussion. Et même, comme nous le remarquions plus haut, les passages relatifs aux persécutions détonnent dans l'ouvrage; on n'y relève aucune allusion précise à des faits récents; dans ces dissertations sur les injustices et les cruautés des païens, jamais la phrase ne vibre comme dans certaines pages de Tertullien ou de saint Cyprien, écrites sous le coup des événements. Tout cela suppose une assez longue trêve. Or, l'on n'a guère cessé de traquer les chrétiens, non seulement sous Septime Sévère et sous Commode, mais encore sous leurs prédécesseurs. Les rescrits de Marc Aurèle et les persécutions systématiques datent de la fin du règne (177)[2]. Mais les bourreaux n'avaient pas attendu ce signal. On avait déjà frappé bien des victimes en vertu des anciens édits : témoin le martyre de sainte Félicité et de ses fils (vers 162), le martyre de saint Justin à Rome (vers 163), le martyre de Sagaris à Laodicée (vers 165), ou la lettre de saint

1) Caecilius profite des vacances des tribunaux pour se rendre à Ostie avec ses amis (*Octav.*, 2, 3). Plus loin, Octavius reproche à Minucius de laisser dans l'erreur un homme qui ne le quitte pas : « hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem. » (*ibid.*, 3, 1). On en peut conclure que Caecilius était fixé à Rome, comme Minucius.

2) Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1 sqq. — Cf. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, p. 391.

Denys de Corinthe au pape Soter en 170[1]. De même, sous Antonin, on avait souvent inquiété les chrétiens[2]. Depuis le milieu du IIe siècle jusqu'au milieu du IIIe, il n'y a qu'une longue trève dans la guerre faite au christianisme : c'est la période qui va des dernières persécutions de Caracalla (vers 213) aux premières persécutions de Dèce (en 250), et durant laquelle la paix a été seulement troublée un instant (en 235) par Maximin. Les paisibles discussions, les causeries philosophiques de Minucius Felix et de ses amis ne se comprennent bien que pendant cette trêve.

Des raisons purement littéraires, qu'on néglige ordinairement, et bien à tort, donnent encore plus de vraisemblance à cette opinion, et même paraissent trancher la question en faveur des critiques qui placent Minucius après Tertullien. Celui-ci est un génie créateur, puissant et fécond, qui a fait ailleurs, en cent façons, ses preuves d'originalité et d'invention. Au contraire, Minucius n'est qu'un fin lettré, un écrivain élégant, un homme d'esprit, mais un esprit à la suite, un habile metteur en œuvre. Pour le cadre de son dialogue, il imite de près Cicéron ; pour le détail du style, une foule d'auteurs. Dans son *Octavius*, si l'on va au fond des choses, on ne trouve que les lieux-communs de l'apologétique chrétienne ; pas une idée vraiment originale et personnelle, rien qui n'ait un air de *déjà vu*. Il n'y a rien chez Minucius, qui ne soit aussi chez Tertullien ; mais la réciproque n'est pas vraie, car l'*Apologétique* est vingt fois plus riche de matière que l'*Octavius*. En bonne logique, puisque l'emprunt est évident, l'emprunteur doit être le plus pauvre des deux. L'un est un homme d'action, qui écrit seulement pour agir, qui suit son tempérament, sa passion, sa colère ; s'il prend quelque chose à autrui, ce sont des faits, dont il tire aussitôt des arguments ; on ne le voit pas copiant des phrases pour les enchâsser dans ses pamphlets. L'autre est un avocat bel esprit, qui imite tout le monde. Son dialogue n'est pas une œuvre de circonstance ; c'est un livre très travaillé, fait à loisir, pour les lettrés ; joli sans doute, mais dans le genre précieux, avec des artifices et des élégances qui choquent un peu en un pareil sujet. D'ailleurs, si Tertullien était venu après, on s'expliquerait difficilement qu'il n'eût jamais nommé Minucius, lui qui a cité tant d'auteurs païens ou chrétiens ; et l'on ne peut retourner l'objection, car Minucius

1) Eusèbe, *Hist. eccles.*, IV, 23, 9-10 ; 26, 3 ; V, 24, 5 ; *Acta sancti Justini philosophi*, 1 sqq. (Ruinart, *Acta martyrum sincera*, éd. de 1713, p. 58-60). — Cf. Allard, *ibid.*, p. 341 et suiv. ; 365 et suiv. ; 374-375.

2) Cf. Allard, *ibid.*, p. 281 et suiv.

est retenu par les vraisemblances du dialogue et s'abstient le plus souvent d'indiquer ses sources. De plus, ce serait miracle que Tertullien eût imité l'*Octavius*, seulement dans l'*Apologétique*, et jamais en d'autres livres; au contraire, Minucius pouvait ne connaître que l'*Apologétique*, le seul ouvrage de Tertullien qui fût très répandu hors d'Afrique. Enfin, les passages communs aux deux écrivains, attaques contre l'idolâtrie, railleries mordantes contre le culte et les mœurs des païens, sont tout à fait dans la manière de Tertullien et sont à leur place dans ses vigoureuses satires; mais ils contrastent avec le talent plus délicat de Minucius, avec son élégance un peu maigre et sa grâce un peu mièvre. Et même, dans l'*Octavius*, qui reproduit une conversation entre trois amis, ces grosses injures du païen contre les chrétiens, ou du chrétien contre les païens, choquent étrangement les bienséances. Chose curieuse, à deux reprises, l'auteur semble s'excuser lui-même de cette invraisemblance[1]. On dirait qu'il n'a pu se résigner à sacrifier des notes prises dans l'*Apologétique*.

Rapports des deux ouvrages, circonstances historiques, inscriptions de Cirta, tout s'explique naturellement, si l'on admet que Minucius a imité Tertullien. Cette hypothèse est la seule qui ait pour elle les apparences de la vérité. D'après cela, Minucius Felix a dû vivre dans la première moitié du IIIe siècle; et l'*Octavius*, dont on ne peut déterminer plus exactement la date, a été composé dans l'intervalle des persécutions de Caracalla et de Dèce, soit entre 213 et 250.

II

L'*Octavius*. — Cadre du dialogue. — Les personnages. — L'argumentation. — Les sources de Minucius. — Caractère tout philosophique de l'*Octavius*. — Ce que s'est proposé l'auteur. — Comment s'explique son dessein. — Dans quelle mesure il l'a réalisé.

L'*Octavius* est une apologie encadrée dans un dialogue. C'est une promenade-causerie en cinq parties : un prologue[2], un réquisitoire[3], un intermède[4], un plaidoyer[5], un épilogue[6]. Comme dans tout bon drame, c'est au IVe acte qu'est le centre de l'œuvre : tout le reste a pour objet d'amener ou de mettre en valeur le plaidoyer,

1) Minucius Felix, *Octav.*, 8, 3 : « Sustinebitis enim me impetum susceptae actionis liberius exerentem. » — *Ibid.*, 14, 1 : « Nam indignationis ejus tumorem effusae orationis impetus relaxaverat. »

2) Minucius Felix, *Octav.*, 1-4.
3) *Ibid.*, 5-13.
4) *Ibid.*, 14-15.
5) *Ibid.*, 16-38.
6) *Ibid.*, 39-40.

de préparer la victoire du christianisme dans une âme de philosophe.

L'un des personnages est l'auteur lui-même, qui joue, avec beaucoup de discrétion, le rôle d'arbitre ou de juge du camp[1]. Des deux champions, l'un, Caecilius Natalis, personnifie nettement les lettrés païens et leurs préjugés contre la doctrine du Christ; l'autre, Octavius Januarius, représente les chrétiens instruits, qui souffraient de voir leur religion méprisée, et qui, par leur exemple ou leurs conversations, rien qu'en dissipant le malentendu, étaient les meilleurs agents de propagande dans la classe lettrée. On est donc tenté d'abord de ne voir dans les deux adversaires que des symboles, et dans le dialogue qu'un artifice littéraire. Cependant, nous avons tout lieu de croire que Minucius Felix, comme Cicéron son modèle, a mis en scène des personnages réels. Par une rencontre singulière, des noms identiques à ceux des trois interlocuteurs se lisent sur des inscriptions africaines : l'épigraphie atteste l'existence d'un Minucius Felix à Theveste (Tebessa) et à Carthage[2], d'un Caecilius Natalis à Cirta (Constantine)[3], d'un Octavius Januarius à Saldae (Bougie)[4]. Qu'on admette ou non l'identification, toujours est-il que les noms ne sont pas de fantaisie. De plus, Minucius Felix parle de Caecilius et d'Octavius comme d'amis intimes, de compatriotes et de camarades, avocats ou jurisconsultes comme lui[5]. Caecilius, originaire de Cirta, est son confrère à Rome, et son compagnon de tous les jours[6]. Octavius, qui demeure en Afrique où il a femme et enfants[7], est encore plus cher à Minucius, dont il a toujours été le confident[8], et dont il a hâté la conversion par son exemple[9]. Enfin, l'on doit noter le ton ému de la préface. L'auteur écrit, nous dit-il, quelques années après la mort d'Octavius; il ne peut se résigner à la perte d'un si bon camarade, d'un ami si dévoué; il évoque sans cesse le souvenir de leur mutuelle affection, si profonde qu'ils semblaient avoir « une seule âme pour eux deux » ; il revoit tous les incidents de leur longue liaison; à revivre ce passé, il éprouve « un immense regret », mais aussi

1) Minucius Felix, *Octav.*, 1, 6 ; 14-15 ; 39-40.

2) *Corpus inscript. lat.*, VIII, 1964 ; *supplem.*, 12499.

3) *Ibid.*, VIII, 6996 ; 7094-7098.

4) *Ibid.*, VIII, 8962. — Le nom de Januarius était assez commun dans l'Afrique du IIIe et du IVe siecle. Cf. saint Cyprien, *Epist.* 62 ; 67 ; 70 ; *Sententiae episcoporum de haeret. baptiz.*, 6 ; 23 ; 34 ; *Gesta apud Zenophilum*, dans l'édition de saint Optat par Ziwsa, p. 187 et 197.

5) Minucius Felix, *Octav.*, 1, 1-5 ; 2, 1-3 ; 3, 1 ; 4, 2-6 ; 5, 1 ; 16, 1-5 ; 28, 3.

6) *Ibid.*, 1, 5 ; 2, 4 ; 3, 1 ; 4, 1-6 ; 5, 1 ; 9, 6.

7) *Ibid.*, 2, 1 ; 3, 4.

8) *Ibid.*, 1, 1-3 ; 2, 2-3.

9) *Ibid.*, 1, 4. — Octavius parle du temps où il était encore païen (*ibid.*, 28, 2-5).

une joie mélancolique, d'une douceur infinie[1]. On ne se met point ainsi en frais de tendresse pour un personnage imaginaire.

L'idée même du dialogue semble née du souvenir d'une conversation réelle. C'est ainsi que l'auteur nous présente son livre : « En revoyant par la pensée, dit-il, tout le temps de notre liaison et de notre intimité, j'ai arrêté surtout l'attention de mon esprit sur un grave entretien où Octavius prit à partie Caecilius encore attaché aux vanités de la superstition, et où, par une argumentation décisive, il le gagna à la vraie religion[2] ». D'ailleurs, sur les circonstances de cet entretien, Minucius nous donne des détails précis, qui ne paraissent pas inventés. Octavius arrive inopinément à Rome, où l'appelaient ses affaires, et aussi le désir de voir son vieux camarade[3]. On l'accueille à bras ouverts. Deux jours se passent au milieu d'interminables causeries, où s'échangent les nouvelles, où se croisent les questions et les réponses. Le troisième jour, on décide de faire une excursion au bord de la mer, en compagnie de Caecilius; justement, les tribunaux sont fermés à l'occasion des vendanges; Minucius profitera de ces vacances pour se donner du répit et prendre quelques bains; la santé y trouvera son compte, comme l'amitié. Donc, l'on part pour Ostie[4].

Par une journée lumineuse d'automne, dès l'aube, les trois amis se promènent sur la plage. Ils aspirent à pleins poumons l'air frais du matin, que vivifie une brise légère, imprégnée de senteurs marines. On vient à passer devant une statue de Sérapis : Caecilius salue et envoie le baiser d'usage[5]. Octavius s'étonne et s'indigne; moins tolérant, sans doute en sa qualité de provincial, il reproche à Minucius de laisser un ami dans l'ignorance de la vraie religion[6]. Cependant, les promeneurs poursuivent leur route et arrivent au bout de la ville; ils foulent avec délices un sable fin, égalisé par les caresses de la mer, et contemplent au loin les capricieuses ondulations des vagues, sans s'inquiéter du flot voisin qui parfois leur mouille la plante des pieds[7]. Ils cheminent lentement, tandis qu'Octavius raconte les incidents de sa traversée[8]. Puis, ils reviennent sur leurs pas, jusqu'à un endroit où le rivage était encombré de barques tirées hors de l'eau et maintenues en équilibre par des pieux. Ils s'amusent à regarder des enfants qui font des ricochets[9]. Et, par ce beau jour,

1) *Octav.*, 1, 1-5.
2) *Ibid.*, 1, 5.
3) *Ibid.*, 2, 1-2.
4) *Ibid.*, 2, 3.
5) *Ibid.*, 2, 4.
6) *Ibid.*, 3, 1.
7) *Ibid.*, 3, 2-3.
8) *Ibid.*, 3, 4.
9) *Ibid.*, 3, 5-6.

ces spectacles familiers leur mettent la gaieté au cœur. Seul, Caecilius est silencieux et semble ne rien voir. Il est distrait, rêveur, avec un air chagrin[1]. — « Qu'y a-t-il donc? lui dit enfin Minucius. Pourquoi donc n'as-tu pas, Caecilius, ta bonne humeur ordinaire, ce sourire du regard qu'on te voit jusque dans les affaires sérieuses? » — « La faute en est à notre ami Octavius. Tout à l'heure, par son discours, il m'a causé une vive angoisse, un vrai tourment. Il s'emportait contre toi, en te reprochant ta négligence; c'était une façon détournée de mieux m'accuser d'ignorance. Donc, je n'entends point en rester là; je veux reprendre la question et la discuter à fond avec Octavius[2]. » Pour s'entretenir plus à l'aise, les promeneurs gagnent une jetée solitaire, construite en avant des bains. Minucius, qui sera l'arbitre, s'assied entre les deux adversaires[3]. Et Caecilius prend la parole.

Il va parler longtemps, trop longtemps même au gré du lecteur. Les scènes gracieuses du prologue semblaient nous promettre une conversation animée et pittoresque dans le goût de Platon, ou, tout au moins, de Cicéron; et l'on nous apporte le procès-verbal d'un débat contradictoire! A peine assis sur leur jetée d'Ostie, en face de cette mer et de ce ciel tout vibrants de lumière, nos avocats se mettent à plaider. Caecilius réclame l'impartialité du juge[4]; puis il entre brusquement en matière, par une profession de scepticisme[5]. Ce qu'il reproche d'abord aux chrétiens, c'est l'insolente tranquillité de leur foi, leur intrépidité dans l'affirmation : « Tout le monde, dit-il, doit s'indigner et s'affliger, à voir l'audace de certaines gens, et de gens étrangers à l'étude, profanes en littérature, ignorants même des arts les plus vulgaires : voilà les gens qui se prononcent en toute certitude sur la majesté de l'univers, alors que, depuis tant de siècles, et dans tant de sectes, la philosophie elle-même continue à délibérer[6]! » En fait, l'homme ne peut saisir aucune vérité; aux yeux de quiconque observe et réfléchit, le monde semble régi par le hasard[7]. Puisque la raison est impuissante, on doit s'attacher d'autant plus aux religions traditionnelles[8]. Quoiqu'on ne puisse les justifier logiquement, elles sont du moins légitimées par le consentement universel des peuples et par les nécessités pratiques : les Romains doivent leur grandeur à leur piété[9], et toutes les cérémonies du culte ont leur raison d'être dans leur utilité[10]. C'est donc un crime que de s'attaquer à la religion

1) *Octav.*, 4, 1.
2) *Ibid.*, 4, 2-4.
3) *Ibid.*, 4, 5-6.
4) *Ibid.*, 5, 1.
5) *Ibid.*, 5, 2.
6) *Ibid.*, 5, 4.
7) *Ibid.*, 5, 5 sqq.
8) *Ibid.*, 6, 1.
9) *Ibid.*, 6, 2-3.
10) *Ibid.*, 7, 1 sqq.

établie. On a toujours proscrit les philosophes athées[1]. Ne doit-on pas gémir aujourd'hui de voir les dieux nationaux reniés et insultés par une misérable faction, constituée illégalement, recrutée dans la lie du peuple, dans un monde d'ignorants et de femmes crédules, qui forme une conspiration criminelle, et dont les membres s'assemblent la nuit pour de monstrueux sacrifices? Maudite engeance « qui fuit la lumière et se tait en public, pour bavarder dans les coins »[2]. Elle évite les temples, repousse les dieux et les prêtres, se moque des fêtes, vit à part, et dédaigne les fonctions publiques[3]. Il faut détruire cette faction, d'autant plus dangereuse qu'elle s'étend chaque jour, comme le mal[4]. La voix populaire accuse les chrétiens de tous les crimes et de toutes les folies : orgies, inceste, sacrifices humains, adoration d'une tête d'âne, d'un scélérat, d'une croix[5]. Ce sont des fables, dira-t-on; peut-être, mais des fables si répandues, et accréditées depuis si longtemps, doivent cacher un fond de vérité[6]. En tout cas, les chrétiens sont très justement suspects par le mystère dont ils s'entourent, par leurs assemblées secrètes, par leur culte pour ce Dieu inconnu, solitaire, incompréhensible, partout présent, mais partout invisible, qui n'a ni temples ni autels[7]. Enfin, leurs doctrines sont un défi à la raison. Ils annoncent la fin du monde, mais, à eux-mêmes, ils se promettent l'éternité; ils se refusent à brûler les corps de leurs adeptes, car ils espèrent ressusciter après leur mort; et ils sont si sûrs de leur fait, qu'on les croirait déjà ressuscités[8]. Dans leurs rêves d'avenir, ils se réservent naïvement toutes les récompenses, laissant aux autres les châtiments éternels[9]. Le rôle qui appartient au Destin, ils l'attribuent à leur Dieu, dont ils font ainsi un Dieu inique[10]. Et les malheureux ne s'aperçoivent pas que ce Dieu ne les secourt jamais dans leur détresse, même quand ils souffrent pour lui[11]. En attendant les joies incertaines d'une autre vie, ils oublient de vivre. Ils mènent une existence inquiète et triste, fuient les spectacles, les jeux, les fêtes, tous les plaisirs[12]. Qu'ils laissent donc là leurs rêves malsains, et se préoccupent davantage de la réalité. S'ils ont encore quelque bon sens, qu'ils cessent de sonder le ciel et les mystères du monde; « il suffit de regarder à ses pieds, surtout pour des gens ignorants et mal dégrossis, pour des rustauds et des paysans, à qui il n'est pas donné de com-

1) *Octav.*, 8, 1-2.
2) *Ibid.*, 8, 4.
3) *Ibid.*, 8, 5.
4) *Ibid.*, 9, 1.
5) *Ibid.*, 9, 2 sqq.
6) *Ibid.*, 9, 3-4.
7) *Ibid.*, 10, 1 sqq.
8) *Ibid.*, 11, 1-4.
9) *Ibid.*, 11, 5.
10) *Ibid.*, 11, 6-7.
11) *Ibid.*, 12, 1-4.
12) *Ibid.*, 12, 5-6.

prendre les affaires publiques, et à qui il est interdit bien plus encore de disserter sur les choses divines »[1]. Ou, s'ils tiennent tant à philosopher, qu'ils suivent au moins l'exemple de Socrate et des académiciens[2]. On ne doit pas s'obstiner à pénétrer ce qui échappe à la raison : autrement, l'on tombe dans les superstitions de bonnes femmes, ou l'on ruine toute religion[3].

On voit que Caecilius a cédé peu à peu à l'entraînement de la parole. Son discours, commencé sur le ton de la discussion philosophique, tourne vite au réquisitoire, et s'achève en satire. L'orateur trahit naïvement sa satisfaction d'avoir si bien parlé; avec un sourire vainqueur, il demande ce qu'on pourra bien répliquer[4]. Ses deux amis, qui n'ont pu jusqu'ici placer un mot, ont écouté ses raisonnements et ses invectives avec une patience de vrais chrétiens. A ce moment, Minucius intervient pour complimenter le rhéteur, mais aussi pour marquer ses réserves sur le fond[5]. Caecilius se plaint que le juge manque à son devoir d'impartialité[6]. Puis tous deux se taisent à leur tour, pour entendre la réplique de l'avocat du christianisme.

Octavius va répondre point par point, avec la même méthode et le même appareil de rhétorique. Par l'allure seule de son discours, il donne un premier démenti à son adversaire, en prouvant qu'on pouvait être à la fois un chrétien convaincu et un habile rhéteur. Comme Caecilius, il parlera successivement de la science humaine[7], des religions d'État[8], et des griefs contre le christianisme[9]. Il a beau jeu pour railler les contradictions du païen, qui tantôt semble croire aux dieux et tantôt n'y pas croire, et qui se fait le champion des superstitions officielles, tout en déclarant ne rien savoir de certain[10]. Quoi qu'en dise Caecilius, l'homme n'est pas fatalement voué à l'ignorance; il peut échapper au doute, par la révélation d'une vérité souveraine, qui lui servira de guide en éclairant pour lui le monde. Et, n'en déplaise aux beaux esprits, chacun a le droit de chercher la vérité, les pauvres gens comme les autres; car « tous les hommes, sans distinction d'âge, de sexe, de rang, sont capables de raison et de pensée[11] ». D'ailleurs, la plupart des philosophes et des inventeurs étaient d'humble origine; « le génie n'est pas donné à la fortune, ni acquis par l'étude, il est lié à la constitution même de l'esprit »[12]. Il n'y a donc ni à s'indigner ni à s'affliger d'entendre un homme

1) *Octav.*, 12, 7.
2) *Ibid.*, 13, 1 sqq.
3) *Ibid.*, 13, 5.
4) *Ibid.*, 14, 1.
5) *Ibid.*, 14, 2 sqq.
6) *Ibid.*, 15, 1.
7) *Ibid.*, 16-19.
8) *Ibid.*, 20-27.
9) *Ibid.*, 28-38.
10) *Ibid.*, 16, 1 sqq.
11) *Ibid.*, 16, 5.
12) *Ibid.*, 16, 5.

quelconque parler des choses divines; on doit considérer seulement la valeur de son raisonnement et de ses conclusions[1]. Sans doute, comme le veut Caecilius, l'homme doit chercher avant tout à se connaître lui-même; mais il n'y peut réussir que s'il connaît d'abord Dieu et le monde[2]. Pour cela, il ne doit pas regarder à ses pieds, mais au-dessus de sa tète[3]. Et il y aperçoit aussitôt les grandes vérités dont la découverte est l'honneur de la raison humaine. Le spectacle de l'univers, l'étude des astres, des êtres vivants, de l'homme lui-même, attestent l'existence de Dieu, d'une Providence qui règle tous les cas particuliers comme les lois des choses, d'un Dieu unique et infini, qui a été pressenti par l'instinct populaire, chanté par bien des poètes, et proclamé par la plupart des philosophes[4].

Ces mêmes philosophes ont toujours rejeté les fables et les superstitions chères au vulgaire[5]. Avant d'être repoussé par le christianisme, le polythéisme l'était déjà par la sagesse profane, c'est-à-dire par la raison. Si l'on remonte à l'origine des religions traditionnelles, on ne trouve qu'illusion, altération de l'histoire, jeux de l'imagination et de l'art, sotte crédulité. Les dieux païens sont d'anciens hommes adorés après leur mort, comme ce Saturne qui a régné sur le Latium, comme tant d'autres rois ou héros, comme les fondateurs de tant de cités[6]. A ces anciens hommes, ainsi promus au rang de dieux, on a conservé leur figure humaine, à moins qu'on ne leur ait prêté des formes animales ou fantastiques[7]. On leur a attribué des passions terrestres, des aventures de toute sorte, parfois très bizarres, comme celles que symbolisent périodiquement les mystères[8]. Ces fables, souvent absurdes et immorales, ont été inventées, recueillies ou accréditées par les poètes, surtout par le plus ancien d'entre eux, par Homère. Tout cela s'enseigne dans les écoles, et, dès l'abord, fausse l'esprit des jeunes gens[9]. Les artistes complètent l'œuvre malfaisante des poètes. A force de voir des statues de dieux, on s'habitue à voir le dieu dans la statue; on croit à la présence de vraies divinités dans ces blocs de marbre ou ces pièces de métal, qui ont été façonnées pourtant à grand renfort d'outils, et que ne respectent même pas les animaux, ni les hirondelles, ni les araignées, ni les rats[10]. Tous ces prétendus dieux païens n'existent que dans l'imagination de la foule, comme leurs statues et leurs

1) *Octav.*, 16, 6.
2) *Ibid.*, 17, 1-2.
3) *Ibid.*, 17, 3.
4) *Ibid.*, 17, 4 sqq.; 18-19.
5) *Ibid.*, 20, 1-2.
6) *Ibid.*, 20, 5-6; 21.
7) *Ibid.*, 22, 5-7.
8) *Ibid.*, 22, 1-4; 23, 3-7.
9) *Ibid.*, 23, 1; 8.
10) *Ibid.*, 23, 9-13; 24, 1.

temples ne subsistent que par les aumônes de leurs dévots[1]. Et c'est à ces êtres imaginaires que Rome devrait la conquête du monde! S'ils existaient, Rome aurait grandi malgré eux; car chacune des étapes de sa domination a été marquée par des sacrilèges et des crimes de tout genre[2]. Heureusement pour les Romains, tous ces dieux ne sont que des noms. S'ils semblent parfois sortir du néant, si leurs temples et leurs statues paraissent s'animer ou leurs oracles s'accomplir, c'est que les démons occupent volontiers la place vide et jouent le rôle du maître absent, pour mieux aveugler les païens[3]. Croyez-en les démons: ils l'avouent eux-mêmes, quand un chrétien les contraint de sortir du corps d'un possédé et les dompte par la puissance de la prière ou d'un signe de croix[4].

De là vient tout le mal : idolâtrie, préjugés, injustices, persécutions[5]. Comment des gens de bon sens et de bonne foi, si le diable ne les égarait par ses ruses, pourraient-ils haïr les chrétiens sans les connaître, violer contre eux toutes les formes de la procédure, prendre au sérieux toutes les calomnies absurdes qui servent de prétexte aux violences[6]? On n'a jamais pu prouver que des chrétiens eussent adoré une tête d'âne[7] ou un criminel ou une croix[8]; ni qu'ils eussent égorgé des enfants[9]; ni qu'ils se fussent rendus coupables de ces orgies, de ces incestes, de tous ces crimes monstrueux qu'on leur impute[10]. Les forfaits ou les folies de ce genre ne se rencontrent que dans les cérémonies de certains cultes païens[11]. Les chrétiens, au contraire, donnent l'exemple de toutes les vertus[12]. Ils ne sont pas des factieux, parce qu'ils se réunissent pour prier en commun. Ils ne vont pas bavarder dans les coins; mais l'on rougit ou l'on craint de les écouter en public. S'ils sont chaque jour plus nombreux, c'est que, chaque jour, éclate mieux la vérité. Ils n'ont pour signe de ralliement que la charité, la fraternité, une même foi, une même espérance. Ils n'ont rien à cacher. S'ils n'élèvent ni temples ni autels, c'est que le vrai Dieu, invisible et partout présent, ne se peut enfermer dans un temple[13]. Quant à leurs croyances, elles leur sont communes avec les plus grands philosophes, qui ont cru à la fin du monde[14], à une résurrection[15], au jugement de

1) *Octav.*, 24, 2.
2) *Ibid.*, 25, 1 sqq.
3) *Ibid.*, 26, 7 sqq.
4) *Ibid.*, 27, 5-7.
5) *Ibid.*, 27, 8.
6) *Ibid.*, 28, 1 sqq.
7) *Ibid.*, 28, 7.
8) *Ibid.*, 29, 2 sqq.
9) *Ibid.*, 30, 1.
10) *Ibid.*, 31, 1-2.
11) *Ibid.*, 28, 7-11 ; 29, 4-5 ; 30, 2-6 ; 31, 3-4.
12) *Ibid.*, 31, 5-8.
13) *Ibid.*, 32, 1 sqq.
14) *Ibid.*, 34, 1 sqq.
15) *Ibid.*, 34, 7-12.

Dieu, aux peines et aux récompenses dans l'autre vie[1]. Tout cela n'a rien qui choque la raison : l'homme étant libre et responsable, Dieu doit récompenser ceux qui l'ont reconnu et servi, comme il doit punir ceux qui l'ont méconnu et offensé[2]. On raille la pauvreté des chrétiens; mais cette pauvreté fait leur gloire; et d'ailleurs celui-là n'est pas vraiment pauvre, qui méprise les richesses et ne désire rien en ce monde[3]. On s'indigne de l'obstination des fidèles, de leur constance dans les supplices; c'est pourtant là une vertu qu'on a toujours fait profession d'honorer, et l'héroïsme des martyrs est le plus beau des spectacles[4]. Les chrétiens savent que Dieu ne les abandonne point; mais ils acceptent la souffrance comme une épreuve nécessaire[5]. Malgré leurs misères apparentes, ils ne sont point malheureux ici-bas. Sans doute, ils fuient les spectacles, les fêtes, tous les plaisirs profanes, comme entachés d'idolâtrie et contraires à la saine morale[6]. Mais ils ont leurs plaisirs innocents, et les joies de l'espérance ; ils traversent la vie en souriant, les yeux sur l'avenir[7]. Plus heureux que Socrate et autres philosophes, ils ont trouvé la vérité. Ils se préoccupent, non de bien parler, mais de bien vivre, suivant les règles de la vraie religion[8].

Ainsi, Octavius a repoussé une à une toutes les objections et insinuations de son adversaire : il a revendiqué pour tous le droit de chercher la vérité, il a établi que la raison humaine est d'accord avec le christianisme et condamne toutes les religions ou superstitions païennes, il a montré le néant des accusations, la sottise des préjugés, l'injustice des persécutions, l'innocence et le bonheur tranquille des chrétiens. Tout cela avec une émotion communicative, avec une éloquence entraînante, quoiqu'un peu apprêtée, et souvent alourdie d'érudition. Ces défauts mêmes n'étaient point pour déplaire à des lettrés de ce temps-là. Aussi le discours d'Octavius produit-il sur les auditeurs un effet extraordinaire. Ils en sont, dit l'auteur, « abasourdis ». Ils restent quelque temps silencieux, comme si retentissait encore en eux l'écho des paroles de leur ami. Minucius nous déclare que sa langue était paralysée d'admiration; il ne pouvait comprendre comment l'orateur avait pu exprimer aussi clairement l'inexprimable, réunir tant d'arguments, d'exemples, de citations, retourner contre les païens les armes de la philosophie, et rendre la

1) *Octav.*, 35, 1 sqq.
2) *Ibid.*, 36, 1-2.
3) *Ibid.*, 36, 3.
4) *Ibid.*, 37, 1-5.
5) *Ibid.*, 36, 9 ; 37, 3 et 6.
6) *Ibid.*, 37, 11-12 ; 38, 1.
7) *Ibid.*, 38, 4.
8) *Ibid.*, 38, 5-6.

vérité si séduisante[1]. Caecilius, lui aussi, était muet de surprise. Il éclate enfin : « Moi, dit-il, je rends mille grâces à mon cher Octavius; mais je me félicite moi aussi, et je n'attends pas la sentence. Je suis vainqueur, même ainsi; ou plutôt, j'ai l'impudence d'usurper la victoire. Car, si Octavius m'a vaincu, moi, j'ai triomphé de mon erreur. Pour ce qui touche à la question essentielle, je reconnais la Providence, je cède sur le Dieu unique, et je suis d'accord avec vous sur l'innocence de votre secte, désormais la mienne. » Il désirerait seulement quelques explications complémentaires; mais, comme il s'aperçoit que le soleil descend vers l'horizon, il renvoie ses questions au lendemain[2]. — Minucius se réjouit doublement de cette déclaration, qui le dispense de prononcer son arrêt; et il félicite le vainqueur[3]. Après cela, dit-il, « nous nous sommes retirés gaiement, Caecilius heureux de sa conversion, Octavius de sa victoire, moi de la conversion d'un ami et de la victoire d'un autre »[4].

Telle est cette apologie dialoguée, qui a paru charmante à bien des lettrés, d'abord parce qu'elle renferme des pages charmantes, ensuite parce qu'elle introduisait discrètement les humanistes dans un monde nouveau pour eux, sans trop les dépayser. On a appelé l'*Octavius* le « livre d'or », la « perle » de l'apologétique chrétienne[5]. C'est peut-être beaucoup dire. Mais avant de juger l'œuvre, et même pour en bien comprendre l'intention, il est indispensable de distinguer nettement ce qui appartient en propre à l'auteur, et ce qui appartient à d'autres. L'étude des sources est ici fort instructive, et féconde en surprises. Elle démontre jusqu'à l'évidence que Minucius Felix était un fort habile homme. Il a exécuté un vrai tour de force; car il a composé une œuvre harmonieuse, et d'apparence originale, avec les éléments les plus hétérogènes, qui tous, ou presque tous, étaient des éléments d'emprunt.

Considérons d'abord le fond. Sans doute, l'argumentation de Caecilius et d'Octavius a pour base un riche ensemble d'idées et de faits. Mais le discours d'Octavius n'est en grande partie qu'une adaptation, souvent une reproduction presque littérale, de l'*Apologétique*[6]; il y a eu certainement emprunt direct, et, comme nous l'avons vu, rien ne permet de supposer que Tertullien soit l'emprunteur. Chose curieuse, Minucius a laissé dans l'*Apologétique* tout ce que ce grand ouvrage contenait de vraiment neuf et d'original; abstraction faite d'une foule de détails et même de

1) *Octav.*, 39.
2) *Ibid.*, 40, 1-2.
3) *Ibid.*, 40, 3.
4) *Ibid.*, 40, 4.
5) Expressions de Hahn et de Renan.
6) Voyez plus haut, même chapitre, § 1.

phrases, qui attestent l'imitation étroite, il n'en a retenu que les idées banales, les lieux communs, déjà familiers à tous les apologistes grecs du IIe siècle. Aussi plusieurs savants ont-ils pensé que Minucius avait connu et utilisé en outre les ouvrages d'Athénagore ou d'Aristide, de saint Justin, de Théophile d'Antioche ou de Tatien[1]. C'est fort possible, quoiqu'on ne puisse l'affirmer. Au reste, cette question des sources grecques nous paraît ici assez indifférente. En réalité, malgré tout l'éclat de la forme, le discours d'Octavius ne renferme rien qu'on ne trouve ailleurs, et même plus complet; il évoque le souvenir de toutes les apologies, précisément parce qu'il s'en tient aux idées courantes et impersonnelles de l'apologétique; il n'est que l'écho de ce qui se répétait alors dans les communautés, d'un bout à l'autre du monde chrétien.

Le réquisitoire de Caecilius est-il plus original? Quelques critiques y voient une simple adaptation, soit de ce discours de Fronton qui est mentionné à deux reprises dans le dialogue[2], soit du *Discours véritable* de Celse[3]. Ces deux hypothèses sont malheureusement de celles qu'il est impossible de contrôler. Le discours de Fronton est perdu; peut-être même n'a-t-il jamais existé, car cet orateur avait pu railler le christianisme au cours d'un plaidoyer quelconque où était en cause un chrétien. Quant à l'ouvrage de Celse, nous le connaissons un peu, quoique indirectement, par la réfutation d'Origène : si Minucius Felix s'en était servi, il n'en aurait retenu, ici encore, que la partie la plus banale. En fait, ces deux hypothèses, outre qu'elles échappent à tout contrôle sérieux, sont complètement superflues. Les sources du réquisitoire de Caecilius sont beaucoup moins mystérieuses; elles sont dans un traité de Cicéron et dans l'*Octavius* lui-même. Que trouvons-nous dans ce réquisitoire? D'abord, une profession de scepticisme, suivie de cette déclaration inattendue qu'on doit néanmoins, pour des raisons politiques et sociales, respecter et défendre les religions traditionnelles; puis, un résumé des calomnies populaires, des préjugés et des griefs contre le christianisme. Or la première partie de l'argumentation, comme nous l'allons voir, est empruntée à un traité de Cicéron. Et la seconde partie, simple exposé de faits et d'accusations, n'a pour objet

1) Cf. Loesche, *Minucius Felix' Verhaeltniss zu Athenagoras*, dans les *Jahrbb. für protest. Theol.*, 1882, p. 168-178; Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, I, p. 100; 258; 486; 502; 647; Krueger, *Gesch. der altchrist. Litter.*, p. 87.

2) Minucius Felix, *Octav.*, 9, 6; 31, 2. — Cf. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 311-315.

3) Keim, *Celsus' Wahres Wort* (Zürich, 1873), p. 151-168.

que de motiver et préparer les réfutations d'Octavius; elle ne contient que les lieux-communs ordinaires de l'apologétique, présentés seulement ici du point de vue des païens. — Ainsi, dans les deux grands discours qui sont la raison d'être de l'ouvrage, Minucius Felix n'apporte réellement rien de nouveau. On peut dire sans exagération qu'une seule chose appartient vraiment à l'auteur : la mise en œuvre.

Encore cette mise en œuvre n'est-elle pas entièrement originale. Quand on lit le prologue de Minucius, on songe malgré soi à d'autres prologues : à certains préambules des livres philosophiques de Cicéron, surtout au charmant récit de Florus qui nous transporte sur la côte d'Espagne, à Tarraco, et qui servait de préface à un ouvrage sur Virgile[1]. Quant au cadre de l'*Octavius*, il présente les plus étroites analogies avec celui du traité sur la *Nature des dieux*[2]. Cicéron avait mis en scène trois lettrés philosophes, l'épicurien Velleius, le stoïcien Balbus, l'académicien Cotta. Dans ce dialogue, Velleius et Balbus commençaient par exposer longuement les doctrines de leurs maîtres favoris. Cotta, qui représentait assez bien les idées de Cicéron, intervenait ensuite pour réfuter tour à tour ses deux amis; il démontrait qu'on ne pouvait arriver sur ces questions à aucune certitude, qu'on devait donc renoncer à ces vaines spéculations, tout en respectant et en faisant respecter avec d'autant plus d'énergie les religions traditionnelles, garantie suprême de l'ordre politique et social. Or c'est tout à fait la thèse que soutient dans l'*Octavius* l'avocat du polythéisme. Le Caecilius de Minucius Felix a même plusieurs des traits du Cotta de Cicéron; et, à la fin de son discours, il se range franchement parmi les académiciens[3]. L'imitation est incontestable, comme l'ont établi de bons juges. Et l'on saisit ici sur le vif la méthode d'adaptation. Minucius conserve le cadre du dialogue cicéronien; il met également en présence trois personnages appartenant au même monde de lettrés philosophes; il prête à son païen la physionomie de Cotta, et, au début, les mêmes idées. Mais il remplace le stoïcien et l'épicurien par deux chrétiens; et il attribue le beau rôle, non plus à l'académicien, mais à ces deux chrétiens, dont l'un sera le juge du débat, et l'autre le vainqueur. Enfin, là où Cicéron hésitait, il conclut; la théorie prudente de Cicéron, à la fois

1) Florus, *Virgilius orator an poeta?* (éd. Halm, Leipzig, 1854, p. 106-109). — Cf. notre livre *Les Africains* (Paris, 1894), p. 194 et suiv.

2) Behr, *Der Octavius des M. Minucius Felix in seinem Verhältnisse zu Ciceros Büchern de natura deorum* (Gera, 1870); Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 315-319.

3) Minucius Felix, *Octav.*, 13, 3 et 5.

sceptique et respectueuse des traditions, devient le point de départ de la discussion, qui doit consacrer le triomphe du christianisme. Sans aucun doute, la transposition est curieuse et fort adroite : mais elle prouve encore que l'auteur cherchait partout des modèles et ne se fiait guère à ses propres forces.

Une foule de détails précisent cette impression. Cette manie d'imitation, si marquée dans le dessein général du dialogue et de l'argumentation, se trahit à chaque page par des emprunts de toute sorte : citations, exemples, expressions, menus faits, pillés à droite et à gauche. Nous ne reviendrons pas sur les innombrables phrases de Tertullien qui reparaissent ici, à peine démarquées. Minucius ne se gène guère plus avec Cicéron[1], avec les poètes, avec Sénèque, dont il reproduit bien des maximes stoïciennes en les confisquant au profit du christianisme[2]. Il imite souvent aussi ses compatriotes païens, Florus, Fronton, Apulée. Par exemple, s'il veut exposer la théorie des démons, il suit d'assez près l'opuscule d'Apulée sur le *Dieu de Socrate*, dont il adopte les idées ou même les expressions[3]. Ailleurs, il parle de ces contes de bonnes femmes, où des hommes étaient changés en oiseaux et en bêtes[4], de ces ânes qu'on associait au culte d'Epona et d'Isis[5] ; il se souvient alors des récits de l'*Ane d'or*, où une sorcière est métamorphosée en oiseau[6], où Lucius changé en âne voit dans une écurie une statue d'Epona[7] et prend part à une procession en l'honneur d'Isis[8]. Quand Minucius Felix oublie de suivre les traces de Tertullien ou de Cicéron, c'est qu'il est hanté par des réminiscences d'un autre écrivain, surtout de Sénèque ou d'Apulée.

L'étude des sources de l'*Octavius* conduit donc à cette conclusion surprenante, que ce charmant ouvrage est, en grande partie, une mosaïque d'idées, de scènes et de détails pris de tous côtés. Si pourtant, après cette constatation, on relit le dialogue, on ne le trouve ni indifférent ni impersonnel, et l'on goûte de nouveau à cette lecture un vif plaisir. Où donc est l'originalité de Minucius Felix ? — Style à part, elle est tout entière dans l'habile synthèse qu'il a su faire de ces éléments si divers, en les subordonnant tous à une seule idée. Cette idée elle-même n'était pas neuve, puisqu'elle avait été déjà nettement indiquée par Tertullien et

1) Exemples : Minucius Felix, *Octav.*, 21, 1-2 (= Cicéron, *De deor. natur.*, I, 15, 38 ; 42, 118). — *Octav.*, 34, 1-2 (= *De deor. natur.*, II, 46, 118) ; etc.

2) Exemple : Minucius Felix, *Octav.*, 37, 1 (= Sénèque, *De provident.*, 2, 9).

3) Minucius Felix, *Octav.*, 26, 9-12 ; 27, 1 ; 29, 5.

4) *Ibid.*, 20, 4.

5) *Ibid.*, 28, 7.

6) Apulée, *Metamorphos.*, III, 21.

7) *Ibid.*, III, 27.

8) *Ibid.*, XI, 8 sqq.

les apologistes grecs; mais elle est ici complètement renouvelée par la nouveauté du point de vue; surtout, elle y est concentrée, présentée dans toute sa force et tout son éclat. Par là, elle rétablit l'harmonie, l'unité du livre.

Si étrange que paraisse d'abord cette assertion, l'unité de l'*Octavius* n'est pas dans ce que dit l'auteur, mais dans son dessein arrêté de ne pas tout dire. Toutes les idées de Minucius étaient déjà chez ses prédécesseurs, même sa théorie fondamentale sur l'accord du christianisme et de la philosophie. Par contre, bien des choses manquent ici, qu'on pouvait s'attendre à y trouver. De parti pris, l'auteur a éliminé de l'apologétique plusieurs éléments qui y avaient été introduits par ses devanciers. Les premiers mots du discours d'Octavius marquent bien son intention : il veut s'efforcer, dit-il, de montrer l'injustice des reproches de tout genre qu'on adresse aux chrétiens[1]. Il entreprend donc une *apologie* au sens restreint et presque négatif du mot, c'est-à-dire une simple justification : il prouvera que les préjugés des païens sont absurdes, et qu'il n'y a rien de suspect dans la vie des fidèles ou dans leur culte, ni rien d'anormal dans leur doctrine. Même ainsi comprise, cette apologie est incomplète. Elle laisse presque entièrement de côté les griefs les plus graves et les mieux fondés en apparence, les griefs juridiques. A peine quelques mots sur l'iniquité des procédures[2]; rien sur les lois en vertu desquelles on avait traqué les chrétiens ; rien de net sur la prétendue illégalité de leurs associations[3], ni sur les accusations très précises d'impiété et de lèse-majesté, sur les deux crimes d'Etat imputables à quiconque refusait d'adorer les dieux officiels et les empereurs divinisés. Déjà les apologistes grecs, au milieu de leurs appels à l'équité et à la liberté de conscience, avaient compris la nécessité de justifier leur secte aux yeux de la loi; et c'est de ce côté que Tertullien avait porté surtout l'effort de la défense. Il est bien singulier qu'un avocat du christianisme néglige ainsi et même affecte systématiquement d'ignorer les vraies, les seules causes des persécutions, les griefs légaux des magistrats et des hommes d'Etat. Cette omission serait incompréhensible, si elle n'était volontaire et motivée par une arrière-pensée.

Voici une autre omission non moins surprenante. Minucius prétend disculper la doctrine chrétienne, où les païens ne voyaient qu'un amas de bizarres superstitions. Or, il évite toute explication sur cette doctrine. Il supprime entièrement le dogme,

1) Minucius Felix, *Octav.*, 16, 1.
2) *Ibid.*, 28, 1 sqq.
3) *Ibid.*, 31, 6.

le péché originel et la Rédemption, le rôle du Messie, l'Ancien et le Nouveau Testament, tout ce qui constituait et justifiait le christianisme. Il ne mentionne expressément ni le Christ, ni la Trinité, ni le baptême et les autres sacrements, ni les livres saints, que pourtant il connaissait bien[1]. Il parle de sa religion comme d'une secte philosophique. Il la réduit presque à trois points : unité de Dieu et Providence, résurrection, récompenses dans une autre vie. Assurément, ces trois articles de foi ne suffisaient pas à caractériser le christianisme ; car ils se retrouvaient, non seulement dans beaucoup d'autres religions et certains mystères païens, mais encore dans plusieurs systèmes philosophiques, en dehors de toute idée religieuse. Ainsi, dans cette apologie des doctrines de sa secte, Minucius parlait de tout, sauf de l'essentiel. En imitant et copiant ses prédécesseurs, il éliminait systématiquement tout ce qui touchait aux dogmes.

De cette anomalie, on a proposé des explications très diverses. On a d'abord allégué la *discipline du secret*, qui, dans les communautés des premiers siècles, interdisait de révéler aux profanes les mystères chrétiens. Et, à l'appui de cette thèse, on a relevé cette phrase de l'*Octavius* : « Nous ne parlons jamais de Dieu en public, si ce n'est quand on nous interroge[2]. » Nul doute que les chrétiens de ce temps-là n'aient tenu secrète une partie de leur doctrine[3]. Mais cette règle de discipline ne s'appliquait qu'aux sacrements, surtout à l'eucharistie ; c'est pour cela que l'on congédiait les catéchumènes au milieu des offices liturgiques, avant la célébration des mystères. L'exemple de Tertullien montre quelles étaient les limites de cette discrétion imposée aux fidèles. Il a parlé librement de tous les dogmes ; il a décrit les rites du baptême et de la pénitence dans des traités qui étaient destinés principalement aux catéchumènes, mais qui pouvaient tomber entre les mains des païens[4] ; même dans l'*Apologétique*, où il s'adressait directement aux magistrats persécuteurs, il n'a pas craint d'insister sur la mission du Christ, sur la théorie du *Logos* ou la signification des agapes[5]. Aucune de ces révélations n'a été reprochée à Tertullien ; vers le même temps, Origène traitait les mêmes questions avec la même franchise ; déjà saint Justin et d'autres apologistes du IIe siècle avaient donné l'exemple de ces libertés. On ne voit pas pourquoi, seul, Minucius

1) *Octav.*, 33, 4 ; 34, 5.

2) « Nunquam publice nisi interrogati praedicamus » (*ibid.*, 19, 15). — Cf. Dombart, *Octav.*, (Erlangen, 1881), p. VIII sqq.

3) Cf. Lactance, *Divin. Instit.*, VII, 26, 8-10.

4) Tertullien, *De baptism.*, 4 sqq. ; *De paenitent.*, 2 sqq. ; 9. Cf. *De pudicit.*, 13.

5) Tertullien, *Apolog.*, 21 et 39.

aurait dû garder sur ces questions un religieux silence. Sa discrétion systématique ne saurait donc s'expliquer par la discipline du secret. — Cette prétendue discrétion, ont dit d'autres savants, n'est que de l'ignorance. L'auteur était un néophyte; s'il parle si peu de sa religion, c'est qu'il la connaissait mal et n'avait pas encore été initié aux mystères[1]. Malheureusement, plusieurs faits ne s'accordent pas avec cette hypothèse. D'après les données du dialogue, Minucius s'était converti bien des années avant l'époque où il écrivit son apologie[2]. D'ailleurs, s'il eût été lui-même insuffisamment renseigné sur quelques parties de la doctrine, il eût trouvé des indications précises chez les auteurs qu'il imitait. Enfin, il a des réticences qui attestent des omissions volontaires; par exemple, à la fin du dialogue, il annonce un complément d'instruction pour le lendemain[3]. C'est nous avertir qu'il savait, mais tenait à se taire. — D'après une autre hypothèse, Minucius aurait évité de toucher au dogme, dans la crainte de se compromettre; il aurait été hérétique, n'aurait pas cru à la divinité du Christ[4]. Cette supposition est encore plus invraisemblable. D'abord, les hérétiques ne pèchent pas d'ordinaire par excès de timidité ou de modération. De plus, si l'auteur eût renié la doctrine de l'Église, il se fût certainement trahi en quelque endroit; or les seuls écrivains anciens qui nous aient parlé de lui le considéraient comme un catholique, et rien dans son livre ne contredit aucun des dogmes qui figuraient alors dans la Règle de foi. Ses omissions très significatives ne peuvent pas plus s'expliquer par l'hérésie que par l'ignorance ou la discipline du secret.

Reste l'explication la plus simple : Minucius Felix n'a pas tout dit, parce que son dessein d'auteur exigeait qu'il ne dît pas tout. Son intention s'éclaire, si l'on observe à qui il s'adressait. Pour qui a-t-il écrit l'*Octavius*? Assurément, ce n'est pas pour les chrétiens, puisque le livre est une apologie du christianisme. Ce n'est pas non plus pour les hommes d'État et les magistrats païens, puisque les griefs juridiques sont presque entièrement laissés de côté. Ce n'est pas pour la foule, puisque l'auteur se contente de philosopher et omet précisément tout ce qui était de nature à séduire le vulgaire. C'est uniquement pour les lettrés, pour les honnêtes gens très instruits et un peu pédants qui

1) Kühn, *Der Octavius des Minucius Felix* (Leipzig, 1882), p. 30 et suiv. — Cf. Boissier, *Journal des Savants*, 1883, p. 436 et suiv.; *La fin du paganisme*, t. I, p. 329-330.

2) Minucius Felix, *Octav.*, 1, 1-5.

3) *Ibid.*, 40, 2.

4) Bährens, *Praefat. ad M. Minucii Felicis Octav.* (Leipzig, 1886), p. XI-XIV.

vivaient de l'école ou des souvenirs d'école, et qui composaient alors l'élite de la société romaine[1]. La forme de l'ouvrage, la condition des personnages, la physionomie et les raisonnements de Caecilius, la tactique d'Octavius et ses procédés de discussion, tout nous prouve que tel était bien le public visé par Minucius. Comme ces lettrés étaient souvent des gens d'esprit, on se met ici en frais pour eux; on leur épargne la monotonie et la sécheresse d'une exposition trop dogmatique; on leur présente l'apologie dans le cadre d'un dialogue, agrémenté d'un joli prologue, et égayé de toutes les élégances du style. Afin de mieux piquer leur curiosité et de retenir leur attention, on choisit, pour interlocuteurs du dialogue, des gens de leur condition, gens d'étude et lettrés comme eux. Bien plus, on les peint eux-mêmes sous les traits de Caecilius. On les montre tels qu'ils étaient : généralement sceptiques en théorie, mais, dans la pratique, résolument conservateurs; hostiles à toutes les nouveautés dogmatiques, qui leur déplaisaient doublement, comme aventureuses ou troublantes pour la nonchalance de leur scepticisme, et comme dangereuses pour l'ordre social. Nous nous étonnons volontiers de cette contradiction, comme si cet état d'esprit n'était pas fréquent aussi chez les modernes. Dans notre France, les défenseurs les plus décidés de la foi traditionnelle n'ont pas toujours été des croyants. On a vu des philosophes anglais nier catégoriquement tout surnaturel, même la possibilité de toute certitude, et demander néanmoins le maintien de la religion établie, en se soumettant eux-mêmes aux pratiques. Vivre d'abord, dit le proverbe, ensuite philosopher. A coup sûr, ce compromis a été familier à beaucoup de Romains instruits, dans les derniers temps de la République et sous l'Empire. Ainsi raisonnaient déjà César et Cicéron ; ainsi devaient raisonner encore, quatre siècles et demi plus tard, Symmaque et ses amis. Ce même état d'esprit, Minucius Felix l'avait observé autour de lui, dans les cercles de lettrés ; il l'a peint en Caecilius; et dans sa peinture, très vraie historiquement, la plupart de ses lecteurs ont dû se reconnaître. Aussi, dans le discours apologétique d'Octavius, tout est à l'adresse de ces mêmes lettrés. On leur reproche de partager les préjugés populaires, comme indignes d'eux, ce qui est encore une façon de compliment. On fait appel uniquement à leur raison, ou bien, ce qui revient au même, à leurs souvenirs d'école et de lecture, au témoignage des penseurs païens, des savants et des poètes. Ecrivant pour des lettrés philosophes, Minucius Felix a voulu com-

1) Cf. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, p. 333 et suiv.

poser, dans un cadre très littéraire, un livre tout philosophique. Par là, il s'écarte absolument de Tertullien, qui dans ses ouvrages apologétiques visait tantôt les gouverneurs de provinces et les hommes d'Etat, tantôt la foule idolâtre; et il s'écarte aussi des apologistes grecs, qui adressaient leurs suppliques aux empereurs.

Qu'avait-il donc à dire aux lettrés? Se proposait-il de leur faire sérieusement connaître la doctrine chrétienne? Assurément, non; car, s'il leur reprochait de la calomnier, il se gardait bien de la leur exposer, du moins en ce qu'elle avait d'essentiel, de spécifique. Il voulait seulement dissiper les malentendus qui éloignaient de sa religion les Romains instruits; il voulait simplement leur prouver que le christianisme était d'accord avec la philosophie profane, et, en conséquence, nullement hostile à la civilisation du temps, ni aux lettres, ni à la haute culture intellectuelle. Il s'efforçait de contribuer pour son compte à la solution du grand problème qui de plus en plus préoccupait dans l'Église les esprits clairvoyants : la conquête des classes dirigeantes, la réconciliation de la raison et de la foi.

D'instinct, les religions nouvelles vont à l'âme des foules; mais, dès qu'elles s'en croient maîtresses, elles cherchent à gagner les intelligences, qui seules assurent la victoire en la consacrant et en l'organisant. A cet égard, le IIIe siècle est, dans l'histoire de l'Église, un âge critique. Jusque-là, sauf de glorieuses exceptions, le christianisme s'était recruté surtout dans les classes populaires. Il y faisait des progrès si rapides qu'on pouvait presque prévoir le moment où il aurait pour lui le nombre. Par sa vitalité toujours croissante, il résistait aux terribles persécutions de Septime Sévère, de Dèce et de Valérien; bientôt il allait lasser la cruauté méthodique de Dioclétien, et enfin triompher avec Constantin, qui devait comprendre sa force et se servir de lui en le servant. Cependant les lettrés résistaient. Vivant surtout par l'esprit, ils se défendaient plus aisément contre les séductions du mystère et de la foi. Ils partageaient naturellement les préventions des politiques contre une secte qui semblait renier les traditions et les principes constitutifs de la société gréco-romaine. En outre, ils ne pouvaient renoncer ni à leurs goûts ni à leurs habitudes d'esprit. D'où une orientation nouvelle de l'apologétique. Ce sont principalement les lettrés qu'Arnobe et Lactance s'efforceront de convaincre. Cette préoccupation apparaît, dans la littérature chrétienne, dès la première moitié du IIIe siècle. Tertullien et Origène, par leur système d'interprétations allégoriques, cherchent à donner à la théologie une base

rationnelle. En même temps, l'on imagine de présenter dans des cadres littéraires la réfutation du paganisme : témoin les apocryphes clémentins, les *Homélies* comme le roman des *Reconnaissances*. De même, pour vaincre les préventions des païens instruits, on leur montre le christianisme du côté qui pouvait leur plaire.

Ce qui facilitait cette tactique, c'était la théorie, chère à Lactance[1], mais déjà familière à Tertullien[2], des degrés de la connaissance. Suivant cette conception, l'homme ne pouvait parvenir du premier coup à l'intelligence complète de la vérité divine. Il devait s'y acheminer par étapes. Or la première de ces étapes était la religion naturelle, le déisme. On voit tout le parti que les chrétiens pouvaient tirer de cette théorie pour leur propagande. Quand on discutait avec un païen, on évitait d'abord de lui parler des sacrements, même des dogmes; on cherchait à l'amener tout doucement au premier degré de la connaissance, à la religion naturelle. Si le païen était philosophe à la façon des Platoniciens ou des Stoïciens, l'entente était facile; et l'on préparait sa conversion en lui démontrant qu'il était déjà, sans le savoir, en route vers la vérité suprême. Ainsi avait procédé Tertullien dans son traité sur le *Témoignage de l'âme* et dans plusieurs chapitres de l'*Apologétique*. De même, Apollonius, dénoncé comme chrétien et traduit devant le préfet du prétoire, avait répondu aux questions du juge par une profession de monothéisme[3]. Minucius Felix ne s'y prend pas autrement; son dialogue est simplement un ouvrage exotérique, destiné à prouver aux païens d'esprit cultivé que le déisme de leurs philosophes est l'introduction naturelle au christianisme.

De là, toute la méthode apologétique de l'*Octavius*. L'auteur commence par réclamer pour chacun le droit de sonder les choses divines; il démontre par son exemple que tous les fidèles ne sont pas des ignorants, que la foi se concilie parfaitement avec la science. Il fait honte aux lettrés de leur crédulité, les met en garde contre les calomnies populaires et contre les superstitions polythéistes. Il raille leurs contradictions, leur reproche de défendre, pour de prétendues raisons politiques, une religion à laquelle ils ne croient pas. Il établit que les grands principes du christianisme s'accordent avec les conclusions de la sagesse profane : unité divine, Providence, résurrection, peines et récompenses dans une autre vie. Et cet accord n'a rien de surprenant,

1) Lactance, *De ira Dei*, 2.

2) Tertullien, *Apolog.*, 46 sqq.; *De testim. anim.*, 1 sqq.

3) *Apollonii Acta graeca*, 2-9; 24-28; 36-43.

puisque toute la science humaine vient indirectement de la Bible[1]. Aussi Minucius rend-il pleine justice aux philosophes : « On croirait, dit-il, ou que les chrétiens d'aujourd'hui sont des philosophes, ou que les philosophes d'autrefois étaient déjà des chrétiens[2]. » Le christianisme n'est qu'une philosophie meilleure, mais dont les adeptes sont sûrs de tenir la vérité et règlent leur vie sur leur doctrine[3]. — Et Minucius s'arrête là. De sa religion, il oublie volontairement tout ce qui n'est pas accessible à la raison. Il laisse prudemment dans l'ombre ce qui constitue le vrai domaine de la foi : les mystères, le dogme, le surnaturel. De parti-pris, il s'interdit de dépasser le premier degré de la connaissance.

Ainsi, dans l'*Octavius*, tout était calculé et combiné pour détruire les préventions des païens instruits, pour les amener insensiblement à regarder le christianisme avec cette curiosité sympathique qui prépare les conversions. — Tel était le dessein de l'auteur : on peut se demander, maintenant, ce que valait son dessein, et dans quelle mesure il l'a réalisé.

Remarquons d'abord que la tactique adoptée avait ses inconvénients et ses dangers. Le meilleur moyen de prêcher une religion n'est peut-être pas de la cacher, ou de n'en laisser voir que les apparences. Et les apôtres s'exposent à de terribles mécomptes, quand ils se contentent d'invoquer la raison. De tout temps, ce qui a le plus favorisé le progrès de la foi dans les classes instruites, c'est précisément le dégoût de la raison, le sentiment de son impuissance. De plus, toute religion, par le fait seul qu'elle est une religion, échappe par quelque côté à l'intelligence humaine. Ne pas faire dès le début la part du mystère, c'est se condamner d'avance à des contradictions. Par exemple, Minucius ne craint pas de dire, pour démontrer l'inanité des fables païennes : « Si ces prodiges s'étaient produits, ils se produiraient encore ; comme ils ne peuvent se produire, on en doit conclure qu'ils ne se sont pas produits[4]. » Voilà un argument bien dangereux, et que l'apologiste eût vite regretté, s'il eût entrepris d'expliquer sérieusement sa doctrine ; ses adversaires n'auraient pas manqué de retourner cet argument contre les miracles du christianisme. Enfin, est-il logique de tout ramener à la raison, quand on s'adresse à des sceptiques comme Caecilius ? A tous les raisonnements, ils opposeront naturellement une fin de non-recevoir.

Supposons pourtant que, par une heureuse dérogation à leur

1) Minucius Felix, *Octav.*, 34, 5.
2) *Ibid.*, 20, 1. — Cf. 19, 3-4 et 15.
3) *Ibid.*, 38, 6.
4) *Ibid.*, 20, 4.

principe, ces sceptiques renoncent provisoirement à leur défiance systématique, et qu'ils acceptent la discussion. Sans doute, on leur prouvera aisément l'absurdité des calomnies populaires; mais ils n'ont jamais pris au sérieux ces contes de bonnes femmes, et leurs seuls griefs contre le christianisme sont les griefs juridiques ou politiques dont Minucius ne dit à peu près rien. On leur démontrera encore que le polythéisme est un amas de fables et de sottises : mais ils le savent depuis longtemps, et s'en moquent. Là-dessus, ils sont de l'avis de Cicéron, de Sénèque, de presque tous les païens intelligents ; ils ne sont nullement dupes des superstitions vulgaires; néanmoins, dans un intérêt social, ils croient devoir respecter en public ces formes populaires et traditionnelles de la religion; ils y tiennent d'autant plus, qu'ils y tiennent pour des motifs tout politiques et que leur déférence extérieure se concilie parfaitement avec une entière liberté d'opinion. Quand on leur parlera des ruses des démons qui prennent la place des dieux et rendent des oracles, ils se mettront à rire; ils feront observer que cette théorie vaut seulement pour un chrétien, et ils n'en croiront ni plus ni moins à la réalité des oracles. — Admettons encore que sur tout cela ils donnent gain de cause à l'avocat du christianisme : ils déclarent renoncer à leur doute et à leurs préjugés, ils vont jusqu'à désavouer nettement le polythéisme. On insiste alors sur les analogies du christianisme et de la philosophie. Ils objecteront peut-être qu'on ne saurait pousser jusqu'au bout ce parallèle sans jouer un peu sur les mots : par exemple, le panthéisme des Stoïciens et leur idée abstraite de la Providence ne se confondent point avec la conception chrétienne d'un Dieu personnel, d'une Providence active qui préside à la vie des individus comme aux destins des peuples[1]. Supposons néanmoins que les lettrés païens ne chicanent pas Minucius sur ce point. Donc ils reconnaissent que le christianisme ne contredit pas la sagesse profane. Mais, s'il en est ainsi, pourquoi se feraient-ils chrétiens? La religion nouvelle, telle qu'on la leur présente, équivaut au déisme : alors, pourquoi ne pas s'en tenir au déisme?

Bien mieux, en cherchant à dissiper les malentendus, l'auteur en a préparé un autre, tout aussi grave : il a donné à ses lecteurs une idée fausse du christianisme. Pour faciliter au début l'entente, il l'a réduit à une philosophie; quand il essaiera d'aller plus loin, il s'apercevra qu'au fond il n'a rien gagné. Il a fait appel à la raison, et peut-être les païens qui l'écoutent l'ont-ils

1) *Octav.*, 25, 12.

suivi jusqu'au déisme ; mais, s'ils sont disposés à le suivre encore, il devra enfin leur parler du dogme et des mystères ; aussitôt ils se sépareront de lui au nom de cette même raison, à laquelle il a eu l'imprudence de tout rapporter. Il s'y attend si bien qu'il se tourne déjà contre les philosophes vers la fin de son apologie ; après les avoir loués avec enthousiasme[1], il se met tout à coup à les injurier[2]. Donc il sait qu'ils ne seront pas toujours de son avis ; il les approuve, en tant qu'ils professent la religion naturelle ; mais d'avance il les condamne, en tant qu'ils veulent s'en tenir là. Or les lettrés qu'il prétend convaincre raisonneront exactement comme leurs maîtres les philosophes. Même ramenés au déisme, ils ne seront guère plus près du christianisme.

En fait, la conversion de Caecilius, à la fin du dialogue, surprend beaucoup le lecteur. Evidemment, la conclusion dépasse les prémisses. D'une part, Octavius n'a nullement prouvé que le christianisme fût la vérité, puisqu'il n'en a presque rien dit. D'autre part, la volte-face de Caecilius est absolument invraisemblable. Elle ne pourrait s'expliquer que par un coup de la grâce ; or Minucius ne croit guère à cette action surnaturelle[3], et son ami ne semble pas de ceux que puisse toucher la grâce. Les vrais sceptiques ne se convertissent guère ; ceux-là seuls peuvent être gagnés à la foi, dont le scepticisme était un désespoir d'arriver à la certitude. Caecilius n'avait ni le frémissement ni l'impatience des futurs croyants. Il était d'autant plus tranquille dans son doute, qu'il le conciliait fort bien avec les nécessités pratiques et la raison d'Etat. Naguère, sur ces graves questions, il parlait en rhéteur ; il souriait à son éloquence, et laissait voir en terminant qu'il était ravi de son discours[4]. Tout séparait, non seulement de la foi, mais du déisme, ce bel-esprit conservateur et sceptique[5]. Soudain, après la réplique d'Octavius, il se déclare chrétien, sans rien savoir encore du christianisme. Désormais, dit-il, il reconnaît l'unité de Dieu, la Providence, l'innocence de la secte[6] ; et c'est tout. Donc, il se rallie simplement au déisme et au principe de tolérance ; avant d'annoncer qu'il ira plus loin, il aurait dû attendre au moins qu'on lui parlât un peu de sa future religion.

Minucius Felix paraît s'être rendu compte de cette grosse in-

1) *Octav.*, 19, 3-15 ; 20, 1 ; 34, 2-8 ; 35, 1.
2) *Ibid.*, 38, 5.
3) Caecilius fait allusion à la doctrine de la grâce (*ibid.*, 11, 5-6). Mais, Octavius, dans sa réponse, semble nier l'action de la grâce (*ibid.*, 16, 5 ; 36, 1-2).
4) *Ibid.*, 14, 1.
5) *Ibid.*, 5, 2 sqq. ; 10, 1-5.
6) *Ibid.*, 40, 2.

vraisemblance. Comme à dessein, il emploie des expressions très vagues pour caractériser cette conversion de son ami : votre secte, dit Caecilius, est « désormais la nôtre » ; il est heureux « d'avoir cru[1] ». On renvoie au lendemain la suite de la discussion. Si Caecilius est logique avec lui-même, il sera, le lendemain, beaucoup moins accommodant. — En somme, la vraie conclusion de l'*Octavius* serait, non point une conversion, ni même une affirmation de la supériorité du christianisme, mais simplement un compromis, fondé sur le déisme philosophique et sur une large tolérance.

III

Minucius Felix écrivain. — Le rhéteur. — En quoi l'*Octavius* ressemble à certaines déclamations d'école. — En quoi il en diffère. — Habileté de la mise en œuvre. — La langue et le style. — Où est l'originalité de Minucius.

On voit combien de problèmes délicats soulève l'*Octavius*, et combien il a exercé en sens divers la sagacité de la critique. Il y a un point sur lequel tous les lecteurs sont d'accord : c'est l'agrément de la forme. Mais, d'où vient cet agrément? Où est la véritable originalité de l'écrivain? On ne peut répondre à cette question, qu'après une analyse méthodique de ce talent très complexe. Ici encore, l'on observe de singuliers contrastes. Nous avons montré que Minucius Felix apportait une conception assez nouvelle de l'apologétique, quoiqu'il prît systématiquement son bien chez les autres. De même, c'était un écrivain distingué, malgré toutes les bigarrures d'un style composite ; et le cadre de son livre était neuf, quoique la mise en scène, prologue à part, fût en un sens assez banale.

D'abord, l'*Octavius* est-il vraiment un dialogue? Oui, si l'on veut donner ce nom à une suite de deux monologues, que sépare un court intermède. Non, si l'on songe à Platon, même à Cicéron ou à Tacite. Il y a trois personnages, mais d'une psychologie bien sommaire ; ce sont des rôles plus que des hommes. Trois avocats sont en présence : l'un d'eux remplit l'office de juge, les deux autres plaident contradictoirement, et très longuement, sans arrêt ni répit. C'est donc un dialogue, si l'on veut, mais un dialogue dans le goût de ceux du Palais ; ou plutôt, dans le goût de ces débats fictifs dont on raffolait dans les écoles de rhétorique. L'auteur procède ici comme l'on procédait dans ces *contro-*

1) « De sectae jam nostrae sinceritate consentio » (*ibid.*, 40, 2). — « Caecilius quod crediderit » (*ibid.*, 40, 4).

versiae en partie double, où l'on se piquait de soutenir successivement les deux thèses opposées. Les déclamations de cette espèce étaient alors à la mode, en Afrique comme à Rome. La preuve, c'est que parfois les gens d'esprit s'en moquaient : témoin une amusante parodie du temps, le petit poème où un rhéteur errant du nom de Vespa a conté le procès du cuisinier et du boulanger par-devant Vulcain[1]. Volontairement ou non, Minucius Felix s'est inspiré de ces innocentes distractions d'école. Certains passages de son livre suffiraient à nous en avertir. A plusieurs reprises, il emploie les termes propres pour désigner les deux plaidoyers plus ou moins fictifs de ses amis. Caecilius appelle lui-même son discours une *actio* (plaidoirie), dans une curieuse parenthèse où il s'excuse de parler durement de l'impiété des chrétiens[2]. Quand il cesse enfin de pérorer, il s'admire d'avoir été si éloquent, il sourit d'aise ; et, en bon rhéteur, il défie son adversaire[3], exactement comme le boulanger dans la fantaisie satirique de Vespa. De même, Octavius appelle son apologie une *responsio* (réplique)[4]. Minucius, dans ses fonctions d'arbitre, fait spirituellement la critique du plaidoyer de Caecilius, loue abondamment l'art du rhéteur, mais en formulant des réserves sur la thèse soutenue, en dissertant sur la distinction du fond et de la forme[5] ; son ami lui reproche alors de manquer à son devoir, de ne pas respecter les règles du genre[6]. Après le discours d'Octavius, qui gagne une âme à Dieu, Minucius conserve encore assez de sang-froid pour féliciter Octavius de son habileté à grouper les arguments, les exemples et les citations[7]. Voilà des préoccupations bien profanes pour un apôtre : qu'en aurait dit saint Paul ? — C'est que nous sommes ici dans un monde de rhéteurs ; et ces braves gens plaident pour et contre le christianisme, comme on plaidait à l'école les procès de fantaisie. C'est presque un paradoxe, que d'avoir fait entrer dans ce cadre réservé aux jeux d'esprit une apologie du christianisme.

Pour rajeunir ce vieux cadre, il a suffi de lui donner une destination nouvelle. L'intérêt des questions soulevées fait vite oublier au lecteur le caractère artificiel et un peu banal de la mise en scène. D'ailleurs, le tort des rhéteurs, dans les débats fictifs de leurs écoles, n'était pas de présenter tour à tour les aspects divers d'une cause, ni de croire qu'ils préparaient leurs

1) Bährens, *Poetae lat. minor.*, IV, p. 326 sqq.
2) Minucius Felix, *Octav.*, 8, 3. — Cf. 15, 1 ; 14, 3.
3) *Ibid.*, 14, 1.
4) *Ibid.*, 15, 2 ; 16, 2.
5) *Ibid.*, 14, 2-7.
6) *Ibid.*, 15, 1.
7) *Ibid.*, 39 ; 40, 3.

auditeurs aux réalités du barreau par les discussions contradictoires d'avocats imaginaires; leur tort, c'était de s'obstiner à parler, sans avoir rien à dire. Leur façon de procéder n'était en soi ni bonne ni mauvaise; tout dépendait de la valeur du contenu. Et c'est par là que l'*Octavius* se distingue aussitôt de toutes les vulgaires déclamations d'école. Laissant à ses confrères païens les inventions romanesques, les lieux-communs et les ingénieuses variations sur des riens, Minucius Felix entre franchement dans la réalité la plus vivante et la plus troublante. Il s'attaque à l'un des plus beaux sujets et des plus riches qu'on puisse rêver : le duel de deux religions, au milieu d'une vieille civilisation très complexe et très raffinée. Il montre aux prises une religion officielle, presque identifiée avec l'État dont elle résumait les traditions ou les gloires, et une religion nouvelle, encore mystérieuse, animée d'un esprit inconnu jusque-là, qui était forte de sa jeunesse comme de son invincible espérance, et qui invoquait les droits de la conscience, en attendant qu'elle conquît le monde et l'État lui-même. Par la bouche de ses deux amis, dans le cadre consacré d'un débat plus ou moins fictif, l'auteur peint successivement les deux faces d'un grand fait historique, la querelle présente et la réconciliation possible de deux sociétés rivales, du christianisme et de la civilisation gréco-romaine, de l'avenir et du passé. Dans ces *controversiae* d'un nouveau genre, il n'a plus à aligner des phrases ni à ergoter sur des mots; il n'a qu'à laisser parler les choses, pour être éloquent.

Mais pourquoi, voulant traiter un pareil sujet, a-t-il choisi ce cadre artificiel? Selon toute apparence, il se souvenait d'une conversation réelle qu'il avait eue avec ses deux amis. Or l'entretien authentique, sur la jetée d'Ostie, n'a pu ressembler au débat solennel et conventionnel de l'*Octavius*. On ne débite point à deux camarades, au bord de la mer, un plaidoyer de cour d'assises. Si grave que puisse être la conversation, entre gens d'esprit elle reste une conversation, où chacun joue son rôle à tout moment, où s'entrecroisent les questions et les réponses, où chaque argument appelle une adhésion ou une réfutation. Assurément, un dialogue ainsi compris eût été beaucoup plus vraisemblable et plus vivant; il eût mieux dessiné la personnalité des interlocuteurs; peut-être même eût-il mieux fixé l'attention du public lettré, par le choc des objections et des répliques, qui aurait mis en pleine lumière les divers aspects du débat. Ainsi, le souvenir de la conversation réelle d'Ostie devait suggérer aussitôt à Minucius l'idée d'un vrai dialogue, dont il ne

pouvait pas méconnaître les avantages philosophiques et littéraires. Comment donc n'a-t-il pas tenté de reproduire la scène dans toute sa vérité? — S'est-il défié de ses forces? C'est possible; car il est plus aisé de faire pérorer deux avocats que de faire converser deux amis. Mais surtout l'on doit tenir compte des habitudes d'esprit, de la persistance des souvenirs d'école. Dans le monde un peu pédant où vivait l'auteur, toute discussion prenait la forme d'une déclamation. Notons, d'ailleurs, que ses amis étaient des avocats : il se rappela les avoir entendus soutenir deux thèses opposées, et, oubliant qu'ils avaient causé, il les fit plaider. En outre, comme il écrivait pour les lettrés, il put croire utile de leur présenter son apologie dans le cadre qui leur était le plus familier. Enfin, il pensa peut-être que les arguments pour et contre, ramassés en deux discours, auraient plus de force, et qu'en face de si graves problèmes mieux valait laisser dans l'ombre la personnalité des interlocuteurs : ainsi compris, l'ouvrage pouvait gagner en intérêt général ce qu'il perdrait en vraisemblance. Si ce ne sont pas là des raisons décisives, ce sont des circonstances atténuantes; mais l'on ne peut s'empêcher de penser que l'auteur a manqué une occasion rare d'écrire un beau dialogue.

Tel qu'il est, l'*Octavius* est encore un aimable livre. Une fois le genre accepté, on ne saurait méconnaître l'habileté de la mise en œuvre. Minucius Felix fait honneur à ses maîtres les rhéteurs; n'étaient le thème et la conclusion, on l'eût certainement applaudi dans les écoles. Malgré sa manie d'imitation, et tout en copiant tantôt Tertullien, tantôt Cicéron ou d'autres, il a trouvé moyen de fondre dans un harmonieux ensemble tous ces éléments hétérogènes. Les deux discours contradictoires qu'il prête à Caecilius et à Octavius sont assez solidement charpentés, éloquents, et d'un tour agréable, quoiqu'un peu encombrés d'érudition; ils posent nettement la question, et la traitent assez complètement, du moins si l'on se place au point de vue de l'auteur. La mise en scène elle-même, en un sens, est assez vraisemblable. Sans doute, l'on a peine à croire que deux avocats s'en aillent plaider contre et pour le christianisme sur une jetée d'Ostie; l'on peut juger aussi qu'Octavius n'a pas adopté la meilleure tactique, et que Caecilius se convertit bien vite. Mais, si l'on accordait ces postulats, on devrait reconnaître que les deux personnages remplissent bien leur rôle et disent à peu près ce qu'ils devaient dire; on leur reprocherait seulement d'élever parfois le ton un peu plus haut qu'il ne convient entre amis.

A coup sûr, le chef-d'œuvre de Minucius Felix est son prolo-

gue : comme s'il regrettait le dialogue qu'on attendait et qu'il n'a pas su ou voulu faire, il a pris sa revanche à côté. Il parle en termes exquis de l'amitié, à propos de son étroite liaison avec Octavius [1]. Il nous conte avec infiniment de grâce la promenade sur la plage d'Ostie, la flânerie délicieuse en face de la mer, les alternatives de causerie et de silence, l'incident provoqué par la statue de Sérapis, le progrès de la mélancolie dans l'âme de Caecilius [2]. En quelques traits précis et fins, il esquisse le paysage : la douceur d'une matinée d'automne sous un beau ciel, le bien-être voluptueux que cause à ces citadins la caresse des brises de mer, le sable sec qui cède sous le pied, puis les maisons de la ville qui s'effacent à l'horizon, le tapis de velours que déroule le sable mouillé, les surprises du flot qui barre la route, les jeux de lumière sur la crête des vagues, les barques tirées sur le rivage et maintenues droites par des pieux, les groupes d'enfants qui jouent aux ricochets, et, en avant des bains, les brise-lames de la jetée [3]. Tous ces petits croquis sont d'une exactitude, d'une justesse de ton merveilleuse; on les croirait d'hier, et sans doute nul auteur ancien ne nous a laissé d'une plage une vision si nette. En vérité, ce préambule est charmant; un peu raffiné et précieux par endroits, mais charmant quand même. Il a beaucoup contribué au succès du livre auprès des lecteurs modernes. Il n'a qu'un tort : c'est de promettre plus que ne tiendra l'auteur. Si nous attendons trop de lui, la faute en est à son prologue.

Ces premières pages, les plus jolies et les plus personnelles de Minucius Felix, sont naturellement celles où l'on saisit le mieux les traits distinctifs de son talent. Comme écrivain, il n'a ni la puissance, ni les hardiesses, ni la fougueuse originalité de Tertullien. Défiant de lui-même, un peu esclave des traditions, il cherche partout des modèles; et il trouve le moyen, sans contrastes choquants, d'imiter en même temps des auteurs très dissemblables, Cicéron et Sénèque, Florus, Apulée, Tertullien, et bien d'autres. Dans ce domaine encore, il a été surtout un habile metteur en œuvre.

Sa langue ne présente guère de nouveautés [4]. Comme il ramenait sa religion à une philosophie et laissait de côté toute la métaphysique chrétienne, il n'était point obligé de s'ingénier pour se créer d'autres moyens d'expression. Aussi ne s'est-il pas mis en frais d'invention verbale. Il s'en tient presque toujours au voca-

1) Minucius Felix, *Octav.*, 1, 1-3.
2) *Ibid.*, 2, 3-4; 3, 1-2 et 4-5; 4, 1-3.
3) *Ibid.*, 2, 4 ; 3, 3-6 ; 4, 4-5.
4) Cf. Wölfflin, *Archiv für latein. Lexikographie*, 1891, p. 467 et suiv.; Seiler, *De sermone Minuciano* (Augsbourg, 1893).

bulaire courant, et choisit de préférence les termes consacrés dès longtemps par l'usage littéraire. De même, pour les règles traditionnelles de la syntaxe classique, il a beaucoup plus de respect que la plupart de ses contemporains. Cependant il n'a pu échapper complètement aux diverses influences que subissait dès lors le latin d'Eglise. Jusque dans son vocabulaire, il semble avoir quelquefois innové, peut-être à son insu ; on rencontre dans son livre quelques mots inconnus avant lui dans la littérature, des mots comme *notaculum*[1] ou *litabilis*[2], ou *concatenata*[3], ou *inrotare*[4]. On relève aussi quelques tournures populaires, des formes analytiques, un emploi singulier de l'infinitif[5] et de la préposition *de*[6]. En outre, Minucius Felix use volontiers des termes abstraits, même au pluriel[7]. Enfin, il se rattache par certains côtés à la tradition des auteurs africains du IIe et du IIIe siècle[8]. Il adopte des mots, des tours de phrase, qui étaient familiers à ses compatriotes, à Tertullien comme à Fronton ou Apulée. Comme eux, il aime à donner à l'adjectif neutre, suivi d'un complément, la valeur d'un substantif; il dit, par exemple, « le *profond* des ténèbres »[9], ou « l'*escarpé* des montagnes, l'*ondulé* des collines, l'*uni* des plaines »[10]. Il a aussi cette redondance, cette emphase de l'expression, qui est si frappante chez la plupart des écrivains d'Afrique. Il accouple très souvent deux termes à peu près synonymes, dont le second au génitif : « l'horreur de l'exécration »[11], ou « les vœux inutiles d'une vaine promesse »[12]. A tout propos, il redouble l'expression sans nécessité logique ni raison apparente. Il entasse les mots équivalents, sans les relier l'un à l'autre, comme dans ce passage : « Mon frère a déclaré brusquement qu'il s'irritait, se fâchait, s'indignait, s'affligeait, de voir des gens illettrés, pauvres, ignorants...[13] » Tantôt il groupe les termes synonymes deux par deux : « Voilà qu'une partie d'entre vous, et la plus grande, la meilleure, à ce que vous dites, vous êtes indigents, vous avez froid, vous souffrez du besoin, de la faim ; et Dieu le souffre, le cache[14]. » Tantôt, les

1) Minucius Felix, *Octav.*, 31, 8.
2) *Ibid.*, 32, 2.
3) *Ibid.*, 17, 2.
4) *Ibid.*, 3, 6.
5) *Ibid.*, 1, 3 ; 17, 2 ; 26, 10, etc.
6) « De marinis lavacris curatio » (*ibid.*, 2, 3). — « Specta de libris memoriam » (*ibid.*, 7, 2). — « De oraculo testimonium » (*ibid.*, 13, 2), etc.
7) « Jaculationibus » (*ibid.*, 3, 5). — « Infirmitatibus » (*ibid.*, 36, 8), etc.
8) Wölfflin, *Archiv für latein. Lexikographie*, 1891, p. 467 et suiv. ; Sittl, *Die lokalen Verschiedenheiten der latein. Sprache* (Erlangen, 1882), p. 92.
9) « De tenebrarum profundo » (Minucius Felix, *Octav.*, 1, 4).
10) « Recta montium, vallium flexa, porrecta camporum » (*ibid.*, 17, 10).
11) « Exsecrationis horrorem » (*ibid.*, 28, 6).
12) « Inritae pollicitationis cassa vota » (*ibid.*, 12, 1).
13) *Ibid.*, 16, 5.
14) *Ibid.*, 12, 2.

synonymes vont trois par trois, comme chez Fronton : « Les parties de l'univers sont unies, jointes, ordonnées[1]. » — « L'homme et tout être vivant qui naît, s'anime, s'élève, est comme un assemblage volontaire d'éléments; pour restituer ces éléments, l'homme et tout être vivant se divise, se dissout, se disloque[2]. » — « Dans notre sommeil nous voyons, entendons, reconnaissons les dieux, ces dieux que, le jour, nous avons l'impiété de nier, de méconnaître, de récuser[3]. » Dans ces ritournelles, il y a autre chose qu'un mauvais procédé de style. C'est un des traits de cette redondance du langage, dont on trouve des traces chez beaucoup d'auteurs du temps, et dont certains Africains ont abusé avec la plus invraisemblable régularité. C'est surtout par cette emphase de l'expression que le latin de Minucius diffère du latin classique. Mais il n'y a rien là qui lui appartienne en propre, et même l'on s'étonne de constater cette boursouflure du détail chez un si fin lettré.

Le style trahit des influences tout à fait contradictoires. Minucius Felix est bien, comme on l'a souvent dit, un Cicéronien; mais c'est un Cicéronien qui fait beaucoup d'infidélités à Cicéron. D'abord, s'il use volontiers du style périodique, il n'a dans ses périodes ni l'ampleur, ni les harmonieuses proportions de son modèle; il est même très inférieur, sous ce rapport, aux Cicéroniens de l'âge précédent. Sans être disloquée comme celle de Tertullien, sa phrase oratoire a quelque chose de capricieux et de heurté; plus inégale que celle de Quintilien ou de Pline le Jeune, elle est aussi plus vive et plus subjective, plus ouverte à la variété des impressions. Elle est d'un homme qui aimait à explorer les alentours de son idée, et qui ne se promenait pas les yeux fermés. De plus, ce style n'est périodique que par intermittences. Souvent il se brise, éclate et rayonne, comme chez Sénèque et ses imitateurs. Il y a dans l'*Octavius*, non seulement beaucoup de traits empruntés à Sénèque, mais encore beaucoup de pages écrites d'après la même formule, des phrases courtes où se concentre et s'irradie la pensée, en un mot, beaucoup de *sententiae*. Naturellement Minucius, comme tous les auteurs chrétiens ou païens de ces temps-là, use et abuse des procédés de rhétorique. Il est sans défense contre les lieux-communs; il ne peut expliquer la résurrection sans invoquer le soleil, les astres et les plantes[4], ni parler de son Dieu invisible sans faire intervenir le même soleil et le vent[5]. Il aime l'antithèse presque autant

1) *Octav.*, 5, 7.
2) *Ibid.*, 5, 8.
3) *Ibid.*, 7, 6.
4) *Ibid.*, 34, 11-12.
5) *Ibid.*, 32, 4-5.

que Tertullien, même l'antithèse si violente et si cherchée qu'elle en devient absurde : par exemple, il fait dire à Caecilius que les chrétiens « adorent ce qu'ils méritent »[1], parce que les chrétiens, adorant un Dieu mort sur la croix, mériteraient eux-mêmes de mourir sur la croix, supplice ordinaire des vulgaires criminels. Malgré sa délicatesse native, il ne s'interdit point parfois des plaisanteries d'un mauvais goût triomphant : comme on reprochait aux fidèles de repousser l'usage des couronnes dans les banquets et dans les funérailles, il répond que les chrétiens ne flairent point avec l'occiput et que les morts ne sentent pas les parfums[2]. Enfin, tout Cicéronien qu'il paraisse d'abord, Minucius Felix est aussi un styliste de la nouvelle école. Il ne cherche pas seulement à modeler l'expression sur l'idée; il vise au relief et au coloris. Comme Apulée ou Tertullien, il réussit souvent à fixer une impression fugitive par la précision rigoureuse, même réaliste, du terme, et par le choix du détail pittoresque. On peut citer en ce genre, non seulement les paysages du prologue[3], mais encore divers passages des deux plaidoyers, comme les scènes d'exorcisme[4] et les railleries sur les statues des dieux[5].

Ce style de Minucius Felix est donc un style très complexe, d'ordre composite, comme on dit en architecture. C'est une singulière combinaison de la période pseudo-cicéronienne avec la *sententia* de Sénèque, et avec la petite phrase pittoresque d'Apulée ou de Tertullien. Chacun de ces éléments prédomine tour à tour, suivant la circonstance et l'idée à rendre; mais souvent ils se mêlent sans détonner, et l'ensemble reste harmonieux. C'est ici qu'apparaît l'art de l'écrivain. Minucius, qui avait beaucoup lu et qui était trop disposé à tirer parti de ses lectures, Minucius avait de l'esprit et du goût, il avait le souci et le respect de la forme. Dans sa prose élégante et savante, il a su réconcilier Sénèque et Tertullien avec Cicéron. Le trait caractéristique de son talent, c'est l'adresse de l'exécution et la finesse de touche. On ne s'étonne point qu'il ait le défaut de ses qualités, qu'il soit un peu précieux et maniéré. On s'en aperçoit dès le prologue, quand il décrit le joli bégaiement des marmots[6] ou les ricochets des pierres sur l'eau[7]; et l'on retrouve plus loin, dans tout l'ouvrage, des traces de cette préciosité. Malgré ces raffinements, il reste un charmant écrivain, ingénieux et délicat.

On voit qu'à tous égards son originalité n'est point aisée à dé-

1) *Octav.*, 9, 4 : « ut id colant quod merentur. »
2) *Ibid.*, 38, 2-3.
3) *Ibid.*, 2, 3-4 ; 3, 1-6 ; 4, 5.
4) *Ibid.*, 27, 2-7.
5) *Ibid.*, 23, 9-13 ; 24, 1.
6) *Ibid.*, 2, 1.
7) *Ibid.*, 3, 6.

finir. Il appartient à cette famille d'aimables lettrés, nombreux dans notre littérature française, qui font quelque chose avec rien, qui n'inventent guère, qui imitent beaucoup et s'emparent sans scrupule du bien d'autrui, mais qui valent par la mise au point, par le bonheur du rendu et le sentiment des nuances. Peut-être a-t-on surfait Minucius : on lui a su gré, comme à Lactance, d'être ou de paraître un Cicéronien, de ressembler par certains côtés aux classiques. C'est se moquer, ou le mal connaître, que de le déclarer supérieur à Tertullien, comme on l'a voulu, et même de les comparer : il y a entre eux tout l'intervalle qui sépare un homme d'esprit d'un écrivain de race qui est un génie créateur. Minucius Felix n'en a pas moins sa place à part dans l'ancienne littérature chrétienne; son originalité, qui en vaut une autre, a été d'écrire en fin lettré une apologie du christianisme à l'adresse des lettrés.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

LIVRE DEUXIÈME

LES PREMIERS APOLOGISTES. — TERTULLIEN ET MINUCIUS FELIX

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE DE A. BURDIN ET Cie.